Title - TEHQEEQUL JIZA AL AKHRAVI ALI MUNEEH AL NIZAMUD DUNEEVI

Creator - MUTARJUMA H.R. Williams Head Hitter High School.

Publisher - Matba Mufeed Aam (Agra).

Date - 1872

Pages - 82

Subject - Tasawwuf.

اول الحکمة خشیة الله

جو ایمان لاتا ہے کہ کتب الہامیہ اوسکی طرف سے ہین جو
طبیعت عالم کا موجد ہے اوسکو اونہین اوسی قسم کی مشکلات کا
متوقع ہونا چاہیے جو طبیعت عالم مین پائی جاتی ہین

تحقیق الدین الاقوم
علی تشبیہ نظام العالم

دین کی تشبیہ ساتھہ سلسلہ اور نظام طبیعت عالم کے
جسکو ایچ آر ویمس ہیڈ ماسٹر ہائی اسکول شاہجہانپور نے انگریزی سے ترجمہ کیا

سنہ ۱۸۸۸ع

در مطبع قادری نظامی نوبہار باہتمام منشی شنبھو دیال طبع گردید

TO

SIR WILLIAM MUIR, K. C. S. I.,

PRINCIPAL OF EDINBURGH UNIVERSITY

TO WHOSE NOBLE EFFORTS

IN THE CAUSE OF URDU LITERATURE

DURING HIS GOVERNMENT

OF THE

NORTH-WESTERN PROVINCES,

THE RISING GENERATION IS DEEPLY INDEBTED,

IS GRATEFULLY INSCRIBED

A Work

Of which his acquirements can best determine how far the difficulties may excuse the defects.

PREFACE.

The translation of the first part of "BUTLER'S ANALOGY" into Urdu was undertaken some sixteen years ago and received substantial recognition from the Government of the North-Western Provinces under the administration of Sir William Muir. In the Government Resolution No. 911, dated the 3rd September 1872, much credit has been accorded to the translator for aiming high and achieving "very considerable degree of success". It is at the same time observed that the work from the abstruse character of the argument and the necessity for the uniform use of philosophical terms, is one of extreme difficulty, and the criticisms of the Director of Public Instruction (in which for the most part His Honor concurs) show that "there are serious defects in the translation." Sir William Muir, however, expressed the hope "that, after a thorough revision, this version may be worthy of publication and of being used in our educational institutions."

The translator himself was not insensible to the many shortcomings of the work as it then stood; but felt unequal to grapple with the difficulties of the undertaking at the time. He has, however, after many years' experience once more attempted the task, and has entirely recast the original version, and now without further comment presents it to a candid public for what it is worth.

December, 1888.

H. R. W.

فہرست مضامین

مطالب — صفحہ

تذکرہ مصنف - بشپ جوزف بٹلر صاحب ۱-۴

دیباچہ - از جانب مترجم ۱-۶

باب اول - حیات آئندہ کے بیان مین ۱-۲۲

باب دوم - حکومت الہی کے بیان مین جسکا عمل درآمد جزا و سزا کے ذریعہ سے
ہوتا ہے خصوص اوس حکومت کا بیان جو سزا کی ذریعہ سے عمل
مین آتی ہے - ۲۳-۳۶

باب سوم - حق تعالی کی حکومت عادلہ کے بیان مین ۳۷-۶۵

باب چہارم - حالت آزمایش کے بیان مین جو امتحان و مشکلات و خطرات پر دلالت کرتی ہے ۶۶-۷۶

باب پنجم - حالت آزمایش کے بیان مین جسکا مدعا اخلاق کی تہذیب اور ترقی ہے ۷۷-۱۰۰

باب ششم - مسئلہ جبر کے بیان مین باین نظر کہ اوسکا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے ۱۰۰-۱۲۸

باب ہفتم - حق تعالے کی حکومت کے بیان مین باین نظر کہ وہ ایک نظم و
نسق یا نظام ہے جو سمجھ ہی فہم مین نہین آتا ۱۲۹-۱۴۴

خاتمہ - خلاصہ مضامین ابواب ۱۴۴-۱۵۴

تذکرہ بشپ جوزف بٹلر صاحب

بشپ جوزف بٹلر صاحب جو مصنف نسخہ معتبرہ مشہورہ مسمی بہ تشبیہہ کے ہین انگلستان کے ضلع برکشائر کے شہر وانیٹج مین اوٹھارہوین مئی ۱۶۹۲ء عیسوی کو پیدا ہوئے اور اپنے بھائی بہنون سے عمر مین چھوٹے تھے اور اونکے والد ٹامس بٹلر صاحب ایک معزز دکاندار شہر مذکور کے تھے جب فرزند کو ذکی اور لیئق پایا ارادہ کیا کہ اسکو ایسی تعلیم کیا چاہیئے کہ خادم دین ہونے کی لیاقت حاصل کرے اسواسطے ایک فاضل نامی پادری بارٹن صاحب کے مدرسے مین داخل کیا چنانچہ اس مقام مین اونکی صرف و نحو بخوبی درست ہوئی اور بعد ازان ایک مشہور عالم جونس صاحب کے سپرد کیا جنکے اکثر شاگرد جلیل القدر عہدون پر معزز و ممتاز ہوئے اس فاضل کی خدمت مین صاحب ممدوح نے کمال ترقی پائی اور ابتدا ہی سے طبیعت اونکی دینیات اور الہیات کی طرف ازبس مائل تھی ظہور اس علم کا اون خطوط کے مضامین سے جو فیمابین صاحب ممدوح اور ڈاکٹر کلارک صاحب کے درباب بحث ذات و صفات الہی کے مرقوم ہوئے بخوبی ہوا اور یہ مکاتبت چند روز تک معرفت سکر صاحب کے جاری رہی کیونکہ صاحب ممدوح کو اپنا نام افشا کرنا منظور نہ تھا لیکن جسوقت نام کاتب ڈاکٹر کلارک صاحب پر ظاہر ہو گیا فی الفور صاحب ممدوح کو اپنے زمرۂ احباب مین منسلک کیا اور مورد کمال عنایت و التفات کا فرمایا اسلئے کہ صاحب ممدوح کی

ذکاوت اور صداقت اور علم اور خوش وضعی نے جو فحاوی خطوط سے مترشح تھی کلارک صاحب کے دل پر کمال اثر کیا تھا ❊

اس مراسلت کے چند روز بعد صاحب ممدوح کلیسیۂ انگلشیہ کا طریقہ اختیار کرنے پر مستعد ہوئے اور چونکہ صاحب ممدوح کے والد اہل طریقہ دیگر سے تھے صاحب ممدوح کو اس ارادے سے باز رکھنے کی کوشش کی مگر جب دیکھا کہ وے اپنے ارادے پر مستقل ہین تو راضی ہوئے بعدہ صاحب ممدوح اکسفرڈ یونیورسٹی کے ایک مدرسے مین ۱۴ مارچ سنہ ۱۸۴۱ع کو فائز ہوئے اس مقام مین اونکے اور ڈاکٹر ٹالبٹ صاحب کے بیٹے اڈورڈ ٹالبٹ کے درمیان رابطۂ محبت و اتحاد نے کمال وثوق پایا اور ڈاکٹر کلارک اور اپنے دوست کے والد کے ذریعے سے دار السلطنت لندن مین ایک معزز خدمت پر بطور واعظ ممتاز ہوئے اسوقت صاحب ممدوح کی عمر چھبیس ۲۶ برس کی تھی اور پادری ہوئے بہت دن نہ ہوئے تھے کہ اس عرصے مین اڈورڈ ٹالبٹ صاحب نے وفات پائی اور وقت رحلت کے اپنے محب دلی کی اپنے والد سے بہت سفارش کی اور اونھون نے صاحب ممدوح کو عرصۂ قلیل مین دو معزز خدمتون پر سرفراز کیا اس زمانے مین صاحب ممدوح نے نسخۂ تشبیہ کی بنیاد ڈالی اور بقدر فرصت اوسپر توجہ کی اور اسی عرصہ مین صاحب ممدوح نے خدمت وعظ سے دست بردار ہوکر منجملہ مواعظ خود پندرہ وعظ طبع کرائے اور ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ باقیماندہ کے مطالب نسخۂ تشبیہ مین داخل کئے نسخۂ تشبیہ جو انگریزون کی کتب دینیہ مین دلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ کا ایک نادر مجموعہ ہے سنہ ۱۲۸۳ھ مین اول طبع ہوا اگرچہ مصنف کی توجہ ایک مدت

سے اوسکے مضامین پر مصروف تھی لیکن اوس زمانے کے حالات نے اونہین زیادہ تر برانگیختہ کیا اون دنون مین نسبت معاملات دینیہ کے ایک عجیب طرح کی تاریکی لوگون کے دلون پر چہا رہی تھی اور مدارج دین ازروے علم و عمل کے ہر روز تنزل پذیر تھے اس طرح کی جہالت و بے دینی نے رواج پایا تھا کہ اکثر لوگون کے کردار و گفتار سے ایسا ثابت ہوتا تھا کہ گویا دین کے فرایض کی تضحیک کرنا عین تمغاے دانش و فراست ہے علاوہ بران اسی زمانے مین چند اشخاص قوی دست ملحد و دہریے پیدا ہوے اور دین منزل پر ہر طرف سے گویا چڑہائی کی کسی نے کتب الہامیہ کے معجزات کا رد لکہا کسی نے الہام کا انکار کیا کسی نے رسالت انبیا کا ابطال لکہا غرضکہ دین منزل کی ہر تعلیم کے درپے ازالہ ہوئے لاجرم ان بے دینون کے مقابلے پر چند دیندار فاضل مستعد ہوئے اور طرفین سے بہت کتابین لکہی گئین جن مین سے نسخہ تشبیہہ نہایت مشہور و معروف ہے ہر چند کہ اوس مین ان ملحدون کے اعتراضات کا جواب ملحوظ ہے تاہم وہ مباحثے سے مطلقاً مبرا ہے اور شروع سے آخر تک اوس مین خاص طریقہ فلسفہ مرعی ہے۔ یہ کتاب مصنف کے عین حیات مین چار دفعہ طبع ہوئی اور اگرچہ فروع مین بعض بعض مقامون پر اعتراض ہوئے مگر بحث اصلی کا آجتک جواب نہین ہوا ٭

بشپ ممدوح کی اخیر زندگی کا بیان اس طرح پر ہے کہ سنہ ۳۳ع مین سکر صاحب کی سفارش سے امیر الامرا لارڈ ٹالبٹ صاحب نے اونکو اپنے خاندان کا پادری مقرر فرمایا اور تین سال کے بعد ایک عہدہ مفرو عطا کیا صاحب ممدوح کی اونکے دوست سکر صاحب ہی کے ذریعے سے ملکہ کارولین تک کہ زوجہ شاہ جارج

دروم کی ہتہین رسائی ہوئی یہہ بادشاہزادی بڑی فاضلہ اور بیدار مغز تہی اور اوسکو علم فلسفے کی طرف ازبس توجہہ تہی اونکے حسب الحکم صاحب ممدوح شام کے سات بجے سے نو بجے تک خدمت مین حاضر رہتے اور اونکو اپنے کلام معجز بیان سے مسرور و مستفید کرتے کتاب تشبیہہ کو طبع ہوئے ایک سال کا عرصہ ہوا تہا کہ ملکۂ ممدوحہ نے انتقال کیا اور وقت مرگ صاحب ممدوح کی اپنے شوہر سے کمال سفارش کی ۱۷۳۸ع مین بادشاہ نے صاحب ممدوح کو بشپ کے عہدے پر ممتاز کیا اور انجام کار اپنی خدمت خاص مین معزز فرمایا ۱۷۵۰ع مین ڈرہم کے اسقف نے وفات پائی اور صاحب ممدوح اونکے عہدے پر معین ہوئے قریب عرصے دو سال تک اس خدمت کو کمال جانفشانی اور تندہی سے انجام دیا اور ۱۷ تاریخ جون ۱۷۵۲ع کو شہر باتھ مین اس جہان فانی سے رحلت فرمائی اوسوقت اونکی عمر ساٹھہ برس کی تہی اور برسٹل کے گرجے کلان مین مدفون ہوئے ۞

ع [illegible]

ع [illegible]

یا فتّاح

دیباچہ

حمد بیحد و ثنا بے عدد اوس ذات پاک کو سزاوار ہے جسنے کسی شے کو از کرہ خاک تا افلاک و از فرش زمین تا عرش بریں ہرگز عبث نہیں بنایا بلکہ ہر ذرہ آفتاب عالم تاب حکم و مصالح ہے و ہر قطرہ دریاے ناپیدا کنار فواید و منافع اگر گل خندان ہے تو دفتر حقائق بے پایان ہے اور اگر غنچہ سربستہ ہے تو گنجینہ دقایق پنہان

شعر برگ درختان سبز در نظر ہوشیار ٭ ہر ورقے دفتر معرفت کردگار۔ اس کتاب پیدایش سے ہر دانا بقدر اپنی فہم و ذکا کے متمتع اور اس نسخہ آفرینش سے ہر عاقل بحسب اپنی دانش و بینش کے منتفع ہو سکتا ہے چنانچہ نسخہ معروف و مشہور جو جناب بشپ جوزف بٹلر صاحب نے دین کے اثبات میں تصنیف فرمایا ہے ایک گل ہے اسی گلستان کا اور ایک ریحان ہے اسی بوستان کا اور چونکہ اوسکے پہلے حصے کا مضمون دین کے عام عقائد سے تعلق رکھتا ہے اور مانند خورشید کے جمیع ادیان و ملل کو روشنی بخشتا ہے اور ہر عاقبت اندیش اوس سے بہرہ مند

ہوسکتا ہے اس لئے اس ناچیز کی خاطر مین گذرا کہ اگر اوسکا ترجمہ سلیس اردو
مین ہو جاوے تو نفع عظیم اور فائدہ عمیم متصور ہے۔

واضح ہو کہ اس نسخہ بے نظیر کا مقصود یہ ہے کہ جو اعتراضات کہ دین کے مقدم
مسئلون پر کئے جاتے ہین مثلاً نفس کا باقی ہونا اور بعد موت کے ہمارا ایک عالم
دیگر مین ادراک و فعل قائم رہنا اور اوس عالم مین اس عالم کے اطوار و کردار کے
موافق ہمارا مستوجب جزا و سزا کا ہونا اور مثل اوسکے دیگر باتون کا جواب دیا جاوے
اور اون مسائل کی تائید کی غرض سے مصنف نے اوس مشابہت کو جو عالم حقیقی
کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے عالم مجازی کے ساتھ ہے واضح کیا ہے اور اون معاملات
کی جنکا مشاہدہ ہم عالم طبیعی مین کرتے ہین عالم اخلاقی کے ساتھ جسکی تلقین دین
کرتا ہے مشابہت دکھلائی ہے یا یون کہئے کہ حق تعالی کی اوس حکومت کو جسکا
تجربہ ہم اس عالم مین کرتے ہین اوسکی اوس حکومت سے مشابہ کیا ہے جسپر اعتقاد
رکھنا اور جسکی آئندہ کو امید کرنا دین سکھاتا ہے۔ پس مصنف کو اس بات کا اظہار
منظور ہے کہ دونون عالمون مین ایک ہی صانع کی صنعت کے نشانات پائے
جاتے ہین۔ اور یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ ان دونون عالمون کا نظام بہت
سی باتون مین ایک دوسرے کے مشابہ ہے اور وہ دونون اپنی وسعت مین
بے پایان اور فہم کی رسائی سے یکسان باہر ہین مگر باوجود اسکے ہردو کا انتظام
ایکہی طرح کے قواعد کلیہ پر منحصر اور عادات الہی کے ایک ہی طرح کے اصول پر مبنی
پایا جاتا ہے اور اس قسم کی تقریر کو قیاسی کہتے ہین اور اوسکا زیادہ یا کم قوی
وضعیف ہونا ہمارے مشاہدہ اور تجربہ کی کثرت اور قلت پر موقوف ہے۔

پوشیدہ نہ ہے کہ اس نسخہ مین دنیا کے ایک حاکم مدبر اور عالم کے ایک
موجد کامل و مطلق کا وجود تسلیم کیا گیا ہے اور اوسکی اون حکمتون اور مصلحتون کی
کی بنا پر جو ہویدا اور مسلمہ ہین اون امور کی نسبت جو پوشیدہ اور مشتبہ ہین اور
جنپر اعتراض یا جنکا انکار کیا جاتا ہے استدلال کیا گیا ہے اور معترض کو اوس ہی کے
اصول مسلمہ یعنی اس دنیا پر حق تعالی کی حکومت کی بنا پر قائل کیا ہے کہ اوسکے
اعتراض محض بے وقعت ہین اسلئے کہ جیسا کہ وہ نظام دینی پر عائد ہوتے ہین
ویسا ہی حق تعالی کے نظام دنیوی پر بھی جس حیثیت سے وہ ہمارے دیکھنے
مین آتا ہے اور جسکا معترض خود مقر ہے عائد ہوتے ہین غرضکہ مصنف نے حق
تعالی کی اوس عادت کی بنا پر جسکا تجربہ ہم ہر لحہ کرتے ہین اون معاملات کی نسبت
جو وسیع تر ہین اور جنکی خبر دین منزلہ سے حاصل ہوئی ہے بحث کی ہے۔ کیونکہ
جسوقت عالم کے موجد حقیقی اور حاکم کامل و عادل کا وجود تسلیم کر لیا اور تجربہ روزمرہ
سے اوسکا طریقہ عمل دریافت ہو گیا اور یہ کہ اوسنے انسان کے اعمال سے کس
کس قسم کے نتیجہ متعلق کئے ہین اور تقاضائے یقینیات عالم کے موافق اونسے
کس طرح پیش آتا ہے تو ان مقدمات معلومہ کی بنا پر اون اعتراضات کا جو حق
تعالی کی حکومت دینیہ پر کئے جاتے ہین جواب شافی دیا جا سکتا ہے لیکن جن
صاحبون کو کائنات عالم کا انتظام ناقص اور خام معلوم ہوتا ہے اور جنکو سقف فلک
را سقف بشکافیم و طرح نو در اندازیم - کا دعوی ہے اونسے مصنف کو بحث نہین ہے
کیونکہ اس تقدیر پر تو حق تعالی کی حکمت کاملہ کا اور اوسکی حکومت قدیمہ کا جو مسلم
مانی گئی ہے انکار نکلتا ہے - لیکن اگر ان تخیلات گستاخانہ سے پرہیز کیا جاوے

اور واقعات پر جیسا کہ وہ نفس الامر مین ہمارے مشاہدہ اور تجربہ مین آتے ہین لحاظ کیا جاوے تو نظام عالم اور نظام دین مین ایک نہایت قریب اور حیرت انگیز مشابہت پائی جائیگی اور معلوم ہوگا کہ دونون عالم ایک ہی عظیم الشان نظام کے جز وہین لہذا جو اعتراض ایک کی نسبت کیا جاتے وہی دوسرے پر بہی عائد ہوگا پس اس بناپر ثابت کیا ہے کہ اعتراض جو دین پر کئے جاتے ہین محض باطل اور پوچ ہین ﴿

اسمین شک نہین کہ دلائل مسطورہ سے ثبوت قطعی حاصل نہین ہوتا بلکہ صرف ایک ظن غالب پیدا ہوتا ہی مگر یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ ظن ایک اعلی مرتبہ کا ظن ہی اور انسان روزمرہ کے کاروبار مین اس سے بہی ادنی درجہ کے ظن پر عمل کرتے ہین - حق تو یہ ہے کہ ایسی چیزین جنکا ہمکو ثبوت قطعی حاصل ہے یا حاصل ہوسکتا ہے بہت کم ہین - اور ایسے ضعیف البنیان مخلوق کے لئے جیسا انسان ہے ظن غالب ہی دستور العمل ہوسکتا ہے چنانچہ معاملات روزمرہ مین اوسی پر اوسکے عمل کا دار و مدار ہے یہان تک کہ وہ اپنے فائدہ کی نسبت نہایت قلیل امید پر عمل کرنے کو مستعد ہوجاتا ہے اور کاروبار دنیا مین نہ صرف اون امور کی نسبت جنکے وقوع کا اوسکو یقین ہے بلکہ اون کی نسبت بہی جنکا واقع ہونا صرف ممکنات سے ہے احتیاط و عاقبت اندیشی عمل مین لاتا ہے اور اکثر اوقات اس خیال پر اسباب آئندہ مہیا کرتا ہے کہ شاید کسیوقت اونکی ضرورت پڑے حالانکہ ایسی ضرورت کے عائد ہونے کی امید بہت ہی قلیل ہوتی ہے - جبکہ ہمکو دو چیزون کے وزن کا فرق دریافت کرنا منظور ہوتا ہی تو ایک صحیح ترازو مین اونکو تولتے ہین اور جس طرف ذرہ بہی پلہ جھکتا ہے

وزن کی زیادتی معلوم ہوتی ہے اور اوسپر عمل کیا جاتا ہے اسی طرح پر اس امر کی نسبت کہ کیا کرنا اور کیا نکرنا چاہیے عقل سلیم یہ چاہتی ہے کہ وزن کی تھوڑی زیادتی بھی کافی شمار کی جاوے ؛

پس تقریر مذکورہ بالا کا حاصل یہ ہے کہ اگر کائنات عالم اور پروردگار کے سلوک عام سے تشبیہاً دین کی حقیت کے ادنی درجہ کا ثبوت حاصل ہو تو بھی اوسپر عمل کرنا ہمارے اوپر عقلاً واجب ہوتا ہے لیکن اگر اس قسم کی تشبیہہ سے دین کی حقیت کی ثبوت کی نسبت ایک احتمال غالب پیدا ہوتا ہو تو اسصورت مین انسان پر جو عقل اور تمیز اخلاقی سے مزین ہے دین کا قبول کرنا مقدم ہو جاتا ہے اور اوسکو قبول نکرنا ایسی ناعاقبت اندیشی اور بے عقلی ہے کہ ہرگز سمجھہ مین نہین آتی - غرضکہ اس رسالہ نادر مین یہ امر براہین قاطعہ سے ثابت کیا ہے کہ جبکہ انسان دنیا کے چھوٹے اور نیز بڑے معاملات مین ادنی سے ادنی درجہ کے ظن پر عمل کرتا ہے تو امور دینیہ مین اور عالم آیندہ کی نسبت ثبوت قطعی پر مصر ہونا جبکا وہ اہم سے اہم دنیوی معاملہ مین متوقع نہین ہوتا بلکہ نہایت خفیف ظن پر اکتفا کرتا ہے ایسی کوتاہ اندیشی ہے کہ جسکی نسبت کچھہ عذر ہو نہین سکتا ہے -

غرضکہ مصنف نے اس نسخہ مین ثابت کیا ہے کہ دین فطری کی جن مخصوص باتون پر اعتراض کیا جاتا ہے وہ اون باتون سے جو سلسلہ نظام عالم مین دیکھنے مین آتی ہین مشابہ ہین لہذا اعتراض مذکور یا یہ استدلال سے گرا ہوا ہے اور اس مقصود کی نظر سے مصنف نے سات باتون کو ملحوظ رکھا ہے اول یہ کہ انسان ایک حالت آیندہ مین زندہ رہیگا - دوم یہ کہ وہان وہ جزا و سزا پاوے گا

سوم یہ کہ سزائین اور جزائین اس دنیا کی رفتار وکردار کے موافق ہونگی ۔ چہارم یہ کہ ہماری زندگانی موجودہ ایک حالت آزمائش ہے ۔ پنجم یہ کہ زندگانی موجودہ حیات آئندہ کے لئے ایک حالت تربیت ہے ۔ ششم یہ کہ ان باتون کی رو مین کوئی اعتراض مسئلہ جبر کی بنا پر پیدا نہین ہوتا ہے ۔ ہفتم از انجا کہ طریقہ دین کا صرف ایک جزو قلیل ہمارے اوپر اس عالم مین ظاہر کیا گیا ہے پس اعتراضات جو اوسکی حکمت اور خوبی پر کئے جاتے ہین محض بیوقعت ہین ۔ ان جمیع باتون پر سات مختلف ابواب مین فرداً فرداً غور کیا گیا ہے ۔ اب ناظرین سے مترجم کی یہ التماس ہے کہ وے اس کتاب کی مسلسل تقریر پر بلا تعصب بتوجہ تمام غور کرین اور بصدق دل اوسکی یہ دعا ہے کہ خالق عالم سبکو الحاد کے ہلاک کرنیوالے وسواس سے محفوظ رکھے اور اپنی سچی راہ دکھاوے ۔ آمین ۔

حصہ اول

دین فطری کے بیان مین

باب اول

حیات آیندہ کے بیان مین

بعض لوگون نے نفس کی ہویّت یا فاعل ذی حیات کی وہی ذات قائم رہنے کی نسبت جو زمانۂ حال اور آیندہ یا دو متواتر وقتون مین ہمارے زندہ رہنے کے تصور سے نکلتی ہی عجیب وغریب دقتین پیدا کی ہین - جن صاحبون کو اونکا ملاحظہ منظور خاطر ہو وہ اونکو اس نسخہ کے آخر مین جو پہلا رسالہ ہی مطالعہ فرماوین مگر یہان بلا لحاظ اون دقتون کے غور کرنا چاہیے کہ طبیعت عالم کی تشبیہ سے اور اون تبدّلات سے جو ہمپر واقع ہوتے اور اون سے جنکا واقع ہونا بدون اپنے ہلاک ہوئے ہم ممکن سمجھتے ہین ہمارے اوپر موت کے اثر ہونے یا نہونے کے امکان کی نسبت کیا مستنبط ہوتا ہی اور نیز اس بات پر کہ ان سب باتون سے اوس تبدّل کے بعد جو موت سے عائد ہوگا ہمارا ایک حالت آیندہ

مین باز زیست وادراک قایم رہنا غالبًا پایا جاتا ہی یا نہین +

(۱)- اس دنیا مین بچپن کی ناچاری اور خامی کی حالت مین ہمارے پیدا ہونے اور بعد ازان سن تمیز کو پہونچنے سے معلوم ہوتا ہی کہ طبیعت عالم کا یہ ایک قاعدہ کلیہ ہی کہ ہماری نوع کے افراد کا وجود بلا تغیر ہویت زیست اور ادراک کے درجون کے لحاظ سے جداگانہ حالتون مین قایم رہے اور ایک زمانہ زیست کے عمل اور راحت اور رنج کی قابلیتین بہ نسبت اونکے جو دوسرے زمانے کے لیئے معین کی گئی ہین ازبس مختلف ہون- دوسری مخلوقات کی نسبت بھی یہی قاعدہ صادق آتا ہی کیونکہ (قطع نظر اون مراتب کے جو رحم مادر مین واقع ہوئے) ان مخلوقات کے پیدا ہونے کے وقت کی اور زمانۂ بلوغ کی قابلیتون اور حالات زیست کا مختلف ہونا- کیڑون کا پردار ہونا اور اس تبدل کے باعث نقل مکان کی قوت کا بہت زیادہ ہو جانا- بیضے کا چھلکا توڑکر پرندون اور پتنگون کا اپنے مسکن سے باہر آنا اور اس وسیلے سے ایک عالم جدید مین جو اونکے لیئے سامان جدید سے آراستہ ہی داخل ہو کر نئے طرز پر زندگی بسر کرنا طبیعت عالم کے اس قاعدۂ کلیہ کی مثالین ہین- اسی طرح حیوانات کے کل انقلابات عجیبہ اور مختلفہ پر یہان غور کرنا چاہیئے- مگر حالات حیات جن مین ہم خود زمانہ گذشتہ یعنی رحم مادر اور عالم رضاعت مین زندہ رہ چکے ہین ہمارے سن تمیز کی حالت موجودہ کی نسبت قریب قریب اسقدر مختلف ہین جسقدر کہ زیست کی دو حالتون یا مرتبون مین تخالف تصور کرنا ممکن ہی- پس اس حالت کے بعد ایک دوسری حالت مین ہمارا زندہ رہنا جو فرض کرو کہ اس حالت سے

اسقدر مختلف ہوگی جسقدر ہماری یہ حالت حالات سابقہ کی بنسبت مختلف ہی تشبیہ کے اعتبار سے عالم کی طبیعت کے بالکل مطابق ہی یعنی اوسی قسم کے ایک قاعدے یا یقین طبیعی کے مطابق ہی جو ہمارے تجربے مین آچکا ہی ۞

(۴) - ہم جانتے ہین کہ ہمکو فعل کی اور راحت اور رنج سے متاثر ہونے کی قابلیت حاصل ہی کیونکہ ہمکو اپنے فعل کا اور راحت سے حظ اور تکلیف سے رنج اوٹھانے کا علم حاصل ہی۔ قبل موت کے ان قویٰ اور لیاقتون کے ہم مین موجود ہونے سے اس امر کا کہ وہ بحالت موت اور من بعد بھی ہم مین قائم رہینگے گمان ہوتا ہی بلکہ احتمال غالب کہا چاہیئے جو اس امر کے لیئے کافی ہی کہ اوسکی بنا پر عمل کیا جائے الا اوس صورت مین کہ کوئی صاف دلیل اس خیال کی ہو کہ موت اون قواے حیات کی باعثِ ہلاکت ہی کیونکہ ہر صورت مین اس امر کا گمان غالب ہوتا ہی کہ کُل چیزین جیسا کہ ہم اونھین دیکھتے ہین ہر حال مین ویسی ہی قائم رہینگی سواے اون حالات کے جنکی بنسبت کوئی وجہ ہی کہ وہ اونھین تبدیل ہو جائینگی اور یہ اوسی قسم کا گمان یا احتمالِ غالب ہی جو عالم کی تشبیہہ سے پیدا اور لفظ استمرار سے بخوبی مفہوم ہوتا ہی۔ اور سواے اسکے اور کوئی دلیل طبیعی ہمارے اس یقین کے لیئے پائی نہین جاتی کہ سلسلۂ دنیا کل بھی جاری رہیگا جیسا زمانۂ گذشتہ سے جہانتک ہمارے تجربے یا علم تواریخ کی رسائی ہو سکتی ہی ابتک چلا آیا ہی بلکہ سواے ذات واجب الوجود کے ہر ایک شئے کے جو اب موجود ہی زمانۂ حال سے ایک لمحہ زیادہ قائم رہنے کا یقین اسی دلیل پر مبنی ہی پس اگر انسان کو اطمینان کُلی ہو جاوے کہ موت جسکی حقیقت سے ہم واقف نہین ہین ہمارے قواے فعل

اور ادراک کے زائل ہونیکا باعث نہین ہی تو کسی اَور قوت یا واقعہ کے باعث جو موت سے متعلق نہین ان قویٰ کے ہر ذی حیات کے عین وقت مرنے کے زائل ہوجانیکا اندیشہ رفع ہوجائیگا اور اِس لیئے بعد موت اونکے قائم رہنے کی نسبت شک نرہیگا۔ اس بات سے ظن غالب ہوتا ہی کہ ہمارے قواے حیات بعد موت قائم رہینگے الّا اوس صورت مین کہ موت کو اونکے لیئے مہلک سمجھنے کی کوئی وجہ ہو۔ کیونکہ اگر موت کے ہمارے لیئے مہلک نہونے کے یقین سے بعد موت ہمارا زندہ رہنا کسی طرح پر متحقق ہو تو اوس صورت مین جبکہ موت کو اپنے لیئے مہلک تصور کرنے کی کوئی وجہ نہو بعد موت ہمارا زندہ رہنا گمان قوی ضرور رکھتا ہی *

اگرچہ میرے نزدیک اِس امر کا اقرار ضروری ہی کہ قبل اسکے کہ حیات آیندہ کے ثبوت مین معمولی دلائل طبیعیہ و اخلاقیہ پر لحاظ کیا جاوے ایک عام طرح کا بے بنیاد توہم اوٹھتا ہی کہ شاید اوس تبدّل اور حادثۂ عظیمہ مین جو موت سے ہمارے عائد حال ہوگا ہم یعنی ہمارے قواے حیات مطلقاً ہلاک ہوجاوین تاہم قبل ثبوت مذکور کے بھی جہانتک کہ مجھکو دریافت ہوتا ہی دراصل کوئی خاص اور صریح وجہ یا دلیل اِس اندیشے کی ہرگز پائی نہین جاتی۔ اور اگر کوئی ہو تو چاہیئے کہ اوس شئ کی حقیقت سے جسپر بحث ہی یا طبیعت عالم کی تشبیہہ سے پیدا ہو *

مگر شئ کی حقیقت سے کوئی دلیل حاصل نہین ہوسکتی کہ موت ذی حیات کی باعث ہلاکت ہی اسواسطے کہ ہم نہین جانتے کہ بالاصل موت کیا ہی لیکن صرف اوسکے چند آثار سے واقف ہین مثلاً گوشت و پوست و استخوان کا گل جانا۔ اور یہ آثار اسیطرح

فاعل ذی حیات کی ہلاکت پر دلالت نہین کرتے - اور علاوہ اسکے جیسا کہ ہم بدرجۂ غایت ناواقف ہین کہ ہمارے قواے حیات کا عمل کس شئ پر موقوف ہے اسی طرح ہم مطلقاً ناواقف ہین کہ قویٰ خود کس شئ پر موقوف ہین یعنی نہ صرف اونکے عمل واقعی بلکہ عمل بالفعل کی قابلیت سے قطع نظر مطلق قویٰ کا وجود بمقابلہ اونکے انعدام کے کس شئ پر موقوف ہی - کیونکہ حالت خواب یا بہ حال غشی سے نہ صرف یہ واضح ہوتا ہی کہ قویٰ درصورت عمل مین نہ لائے جانے کے اس طرح پر موجود ہوتے ہین جیسے مادہ غیر ذی روح مین حرکت کی قوت منفعلہ موجود ہی بلکہ یہ بھی واضح ہوتا ہی کہ باوجود فی الحال عمل مین لانے کی قابلیت نہونے کے وے قویٰ موجود ہین یا یہ کہ بالفعل عمل مین لانے کی قابلیت اور نیز عمل واقعی گو معطل ہون تاہم قویٰ بذاتِ خود زائل نہین ہوئے - پس جبکہ ہم مطلقاً ناواقف ہین کہ ہمارے قواے حیات کا وجود کس شئ پر منحصر ہی تو اَور بھی واضح ہوتا ہی کہ شئ کی حقیقت سے ظن اس بات کا کہ موت قواے مذکورہ کے لیئے مہلک ہو گی مستنبط نہین ہوسکتا کیونکہ ممکن ہی کہ اونکا وجود کسی ایسی شئ پر موقوف ہو جو موت سے اصلا متاثر نہو یعنی ایسی کسی شئ پر موقوف ہو جو ملک الموت کے حیطہ اختیار سے مطلقاً باہر ہو - پس کوئی امر اس سے زیادہ یقینی نہین ہی کہ شئ کی حقیقت سے موت مین اور فاعل ذی حیات کی ہلاکت مین کوئی علاقہ ظاہر نہین ہوتا - اور نہ کُل طبیعت عالم کی تشبیہ سے کوئی بات پائی جاتی ہی جس سے اس گمان کا ذرا سا بھی موقع ہو کہ حیوانات کے قواے حیات کبھی جاتے رہتے ہین اور گو اونکا جاتا رہنا ممکن بھی ہو الا موت سے جاتے رہنے کے گمان کا تو اَور بھی کم موقع ہی کیونکہ

ہم کوئی ایسے قوی نہین رکھتے جن سے حیوانات کی حالت موت اور من بعد کی کیفیت دریافت کرسکین تاکہ اونکی کیفیت آیندہ معلوم ہو۔ اس واقعہ سے وے ہماری نظر سے غائب ہوجاتے ہین اور اونکے قواے حیات سے مزین ہونے کا ثبوت جو بذریعہ حواس ظاہرا کے ہمکو حاصل تھا جاتا رہتا ہی مگر اس بات سے اس یقین کی وجہ خفیف بھی حاصل نہین ہوتی کہ اوسوقت یا اوس واقعہ سے قواے مذکورہ اون سے جاتے رہتے ہین ؛

ہماری اس امر کی واقفیت کہ یہ قوی اوسوقت تک کہ ہم اونکے دریافت کرسکنے کی قدرت رکھتے ہین حیوانات مین موجود تھے خود اس امر کا ظن پیدا کرتی ہی کہ وہ اونھین اوسوقت کے بعد بھی قائم رہینگے۔ اور جبکہ اون انقلابات عظیمہ اور عجیبہ پر جنکا ہم تجربہ کرچکے ہین لحاظ کیا جاتا ہی تو ظن مذکور کی تائید ہوتی ہی اور اوسکا معتبر ہونا قرین قیاس معلوم ہوتا ہی اور یہ انقلاب ایسے عظیم ہین کہ ہمارا ایک دوسری حالت زیست مین بادراک و فعل موجود ہونا محض سلوک ایزدی کے ایک ایسے قاعدہ کے مطابق ہوگا کہ مثل اوسکے برتاؤ خود ہمارے ساتھہ ہوچکا ہی اور عالم کے ایک سلسلہ کے مطابق ہوگا مثل اوسکے جسمین ہمارا گذر ہوچکا ہی ؛

مگر چونکہ ہر ایک شخص اس بات سے لامحالہ بخوبی آگاہ ہوگا کہ قوت متخیلہ کا اسقدر خاموش کرنا کہ آواز عقل کی اس معاملہ مین صاف صاف سننے مین بھی آسکے کسقدر دشوار ہی۔ اور چونکہ ہم اس شوخ اور دھوکا دینے والی قوت کو جو ہمیشہ اپنے احاطہ سے تجاوز کیا کرتی ہی (اور اگرچہ فی الحقیقت یہ قوت کسی قدر ادراک کی مدد

کرتی ہی مگر جمیع غلطیون کی موجد ہی) ایام شباب سے دل مین جگہہ لینے کے عادی ہوتے ہین - اور چونکہ اشیا کی حقیقت کے دریافت کرنے مین ہم خیالات کثیف اور خام مین گم گشتہ ہوجاتے ہین اور اوس شئ کی نسبت جس سے درحقیقت مطلقاً ناواقف ہین آپ کو واقفکار مان لیتے ہین پس مناسب معلوم ہوتا ہی کہ اون ظنون خیالیہ پر جو اس قسم کے تعصبات دیرینہ اور دیرپا سے پیدا ہوتے ہین اور جنکی وجہ سے یہ وہم ہوتا ہی کہ موت ہماری ہلاکت کا باعث ہوگی غور کیا جاوے اور یہ واضح کردیا جاوے کہ اگرچہ ہم اون سے نجات کلی نہین پاسکتے تاہم وے دراصل کیسے کم وقعت ہین *

(۱) - اس بات کا ظن کہ موت ذیحیات کے لیئے مہلک ہی بالضرورۃ اس قیاس پر مبنی ہی کہ وہ بسیط نہین بلکہ مرکب ہین اور مرکب ہونے کے باعث منفک ہین - مگر چونکہ ادراک علم ایک ایسی قوت ہی جو بسیط اور ممتنع الانقسام ہی تو اوس شئ کا بھی جسمین وہ قوت متمکن ہی اوسکے ہم صفت یعنی ممتنع الانقسام ہونا ضرور معلوم ہوتا ہی - کیونکہ اگر کسی ذرہ مادیہ کی حرکت مطلقاً واحد اور ممتنع الانقسام ہو اور اوسکی نسبت ایسا تصور کرنے سے کہ ایک جزو اوس حرکت کا موجود اور دوسرا معدوم یعنی ایک جزو اوس مادے کا متحرک اور دوسرا ساکن ہی تناقض لازم آتا ہو تو نہ صرف اوسکی قوت متحرکہ بلکہ نیز وہ شئ یعنی ذرہ مادیہ جسمین وہ قوت پیوستہ ہی ممتنع الانقسام ہوگا کیونکہ اگر یہ دو حصون مین تقسیم ہوسکتا تو ممکن تھا کہ ایک حصہ متحرک اور دوسرا ساکن ہوتا لیکن یہ امر اوس بات کے جسکو فرض کرلیا خلاف ہی علی ہذا القیاس دلیل ذیل پیش کی گئی ہی اور اوسکے صحیح ہونے کی نسبت ظاہرا

کوئی بات مانع معلوم نہین ہوتی یعنی جبکہ وہ ادراک یا علم جو ہم اپنے وجود کا رکھتے
ہین ممتنع الانقسام ہی ایسا کہ ایک حصے کو ایک مقام پر اور دوسرے کو اور مقام پر
تصور کرنے سے تناقض لازم آتا ہی تو قوت ادراک یا علم بھی ممتنع الانقسام ہوگی
اور اسی وجہ سے وہ شئی جسمین وہ متمکن ہی یعنی نفس مدرک ممتنع الانقسام ہوگا پس
اگر بموجب اس تقریر کے ہر فاعل ذی حیات ایک نفس بسیط تصور کیا جائے اور
ایسا خیال کرنا بہ نسبت مرکب خیال کرنے کے دشوار تر نہین اور اِس امر کا ثبوت
ابھی مذکور ہوچکا ہی تو یہ نتیجہ نکلتا ہی کہ ہمارے اجسام مرکبہ مثل مادۂ خارجیہ کے جو
ہمارے گرد و پیش ہی نہ ہمارے عین ہین اور نہ ہمارے جزو۔ اور جیسا ہمارا کسی
مادے سے متاثر ہونا یا اوسپر قادر ہونا بآسانی خیال مین آسکتا ہی ویسا ہی یہ تصور کرنا
بھی آسان ہی کہ مادہ جو ہرگز ہمارا جزو نہین مثل ہمارے اجسام موجودہ کے ہمارے
تصرف مین آسکتا ہی جسم سے خارج ہمارا زندہ رہنا اسقدر آسانی سے خیال مین
آسکتا ہی جیسا جسم مین زندہ رہنا۔ اور جس آسانی سے ہم اجسام موجودہ مین اپنا
زندہ رہنا خیال کرسکتے ہین اوسی سہولت سے یہ خیال بھی ممکن ہی کہ ہم اور اجسام
مین جو باعتبار اعضا اور حواس کے اون سے جو اب عطا ہوئے ہین مختلف ہون
زندہ رہے ہون اور یہ کہ من بعد انھین یا اور نئے جسمون مین جنکی ترکیب اعضا
دوسری طرز پر ہو زندہ رہین۔ حاصل کلام ان کل اجسام مرکبہ کا زائل ہو جانا بشرط
اِس قیاس کے ہم اونھین علی التواتر زندہ رہے ہون ہمکو جو ذی حیات ہین ہلاک
کرنے مین یا ہمکو قواے زیست یعنی قواے ادراکیہ و عملیہ سے محروم کرنے
مین ہرگز اوس سے زیادہ دخل نہین رکھتا ہی کہ مادہ خارجیہ کے زوال کو جس سے

ہم متاثر ہو سکتے ہین اور جسکو ہم حوائج بشریہ مین استعمال کر سکتے ہین اوس امر مین دخل ہی۔

(۳)۔ کسی فاعل ذی حیات کے بسیط اور مطلقاً واحد ہونیکا ثبوت بمقتضاے اوسکی حقیقت کے مشاہدات عملیہ سے بخوبی ممکن نہین لیکن چونکہ یہ مشاہدات اوسکی وحدت کے خیال کے ساتھہ منطبق ہین پس وے ہمکو بالیقین یہ نتیجہ نکالنے پر صاف صاف رجوع کرتے ہین کہ ہمارے کثیف اجسام مرکبہ جنکے ذریعہ سے ہم اشیا محسوسات کا درک کرتے ہین اور جنکے ذریعہ سے ہم فعل کرتے ہین ہمارے جزو نہین ہین لہذا اون سے یہ بات واضح ہوتی ہی کہ قطع نظر اس بات کے کہ ہمارے نفوس مادی یا غیر مادی ہین کوئی دلیل اس یقین کی حاصل نہین ہی کہ اونکی ہلاکت ہماری ہلاکت ہی کیونکہ ہم تجربے سے جانتے ہین کہ باوجود جاتے رہنے اعضا و آلات حواس بلکہ اس جسم مین سے ایک بہت بڑے حصہ کے آدمی وہی ذی حیات باقی رہتے ہین۔ اور آدمی اپنے وجود کا وہ زمانہ یاد مین لا سکتے ہین جبکہ اونکے جسم کا حجم بہ نسبت زمانہ سن تمیز کے نہایت ہی چھوٹا تھا۔ اور لامحالہ یہ خیال ہوتا ہی کہ اوسوقت مین بھی باوصف جاتے رہنے اوس چھوٹے جسم مین سے ایک بہت بڑے حصہ کے وہ وہی فاعل ذی حیات باقی رہتے جیسا اب باوجود جاتے رہنے جسم موجودہ سے ایک بڑے حصہ کے وہ حالت اصلی پر رہ سکتے ہین۔ اور یہ امر یقینی ہی کہ اجسام حیوانیہ تحلیل[1] ہونے کی صفت دائمہ کے باعث جو اونکے ہر حصہ مین ہوتی ہی ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہین۔ اس طرح کی باتین فاعل ذی حیات یعنی اپنے نفس مین اور اوس مادہ کثیر مین جس سے ہم تعلق قریب رکھتے ہین ہمکو خواہ نخواہ تمیز کرنا سکھاتی ہین کیونکہ مادہ کا علٰحدہ ہو جانا ممکن اور واقعی روزمرہ علٰحدہ اور ایک جسم سے دوسرے جسم مین منتقل ہوتا رہتا ہی مگر ہمکو یقین کلی حاصل ہی کہ ہر ذی حیات وہی

نفس واحد باقی رہتا ہی- اور یہ بیان مجمل ذیل کی باتون کی طرف رجوع کرتا ہی*

اولاً- کسی طریقہ سے ازراہ تجربے کے ذی حیات کا حجم بالتحقیق دریافت نہین ہو سکتا- اور تاوقتیکہ یہ بات قرار نپاوے کہ اوسکا حجم ذرات مادیہ اصلیہ کی نسبت جو ظاہراً کسی قوت طبیعیہ سے زائل نہین ہو سکتے بڑا ہی موت کا اوسکو یعنی ذیحیات کو گو وہ مطلقاً غیر منفک بھی ہنوز زائل کرنا کسی دلیل سے خیال مین نہین آتا*

ثانیاً- ہمارا چند مرکبات مادیہ مثلاً اپنے گوشت و استخوان کے ساتھہ تعلق قریب رکھنا اور بعد کو اوس تعلق کا مطلقاً منقطع ہو جانا اور باوجود اس مفارقت کے فاعل ذیحیات کا یعنی ہمارا ہلاک نہونا اس بات پر دلالت کرتا ہی کہ یہ مرکبات مادیہ ہمارے نفس کے عین نہین ہین اور اوس سے یہ بات بھی نکلتی ہی کہ ہمکو کسی اور مرکبات مادیہ مثلاً مرکبات اندرونی کو بھی فاعل ذی حیات یعنی اپنا عین قرار دینے کی کوئی دلیل حاصل نہین ہی کیونکہ سواے اوس تعلق کے جو ہم ان دوسرے مرکبات مادیہ سے رکھتے ہون اور کوئی دلیل ہو نہین سکتی جس سے یہ نتیجہ نکالا جاے لہذا وقت موت کے جو کچھہ اونپر واقع ہو اوس سے یہ نتیجہ نکالنے کے ہم مجاز نہین ہین کہ فاعل ذی حیات ہلاک ہو جاینگے طبیعت عالم کے بعض قواعد کلیہ معینہ کے موافق ہمارے جسم کا بڑا حصہ یا شاید کل جسم کئی بار زائل ہو چکا ہی اور باوصف اسکے ہم وہی ذی حیات موجود ہین پس اگر طبیعت عالم کے ایک دوسرے قاعدہ کلیہ معینہ یعنی موت کے باعث اوسیقدر یا کل جسم زائل ہو جاوے تو ہمارا حالت اصلیہ پر رہنا کیون ممکن نہین- اس بات سے کہ ایک حالت مین جسم بتدریج اور دوسرے مین دفعتہً منتقل ہو جاتا ہی کوئی بات مدعا کے خلاف ثابت نہین ہوتی- باوجود واقع ہونے چند در چند انقلابات عظیمہ مادے

سکے جو ہم سے خاص طرح پر متعلق ہی ہم ہلاک نہین ہوئے تو موت کو اپنے حق مین ایسا مہلک تصور کرنے کی کیا وجہ ہی۔ اور یہ اعتراض بھی نہین ہو سکتا ہے کہ جو کچھہ اِسطرح منتقل اور زائل ہو جاتا ہی ہمارے جسم اصلی کا حصہ نہین بلکہ مادہ عارضیہ سے ہی کیونکہ کُل اعضا بھی جاتے رہتے ہین جنمین بالضرورة بہت عُروق اور اعصاب جسم اصلی کے ہونگے۔ اور اگر یہ بات بھی قبول نہو تو موت کے باعث اعصاب کا متحلل یا منتقل ہونا بھی تو ثابت نہین۔ اگرچہ تا وقتیکہ مادّہ عارضیہ ہمارے جسم اصلی سے ملحق اور اوسکے حصون کو مُمتد کیے ہوئے ہی ہمارا تعلق اوسکے ساتھہ ازبس قریب ہی مگر اوس نسبت سے جو ایک شخص اپنے جسم کے اون حصون سے رکھتا ہی جن سے اوسکو ازبس قریب تعلق ہی بہرحال صرف اسی قدر حاصل ہوتا ہی کہ وے حصے اور فاعل ذی حیات ایک دوسرے سے متاثر ہین۔ اور یہی بات باعتبار مرتبہ کے نہین بلکہ باعتبار جنس کے کُل مادہ خارجیہ کی نسبت جسکے وسیلے سے ہمکو تصورات حاصل ہوتے ہین یا جسپر ہمارا کچھہ اختیار ہی کہی جاسکتی ہی۔ پس بیان مسطورہ سے اِس تصور کی کُل وجہ کہ مادّے کا زائل ہونا فاعل ذی حیات کی ہلاکت ہی اِس نظر سے کہ وہ کسی وقت اوس سے متعلق تھا رفع ہوئی ؛

ثالثاً۔ اگر ہمارے جسم پر باعتبار اِسکے کہ وہ حسّ وحرکت کے آلات اور اعضا سے ترکیب دیا گیا ہی کچھہ زیادہ غور کیا جائے تو بھی وہی نتیجہ حاصل ہو گا۔ بصارت کے عام تجربون سے جو آلات کے ذریعہ سے کیئے جاتے ہین اور اِس بات سے بھی کہ بینائی کو عینک سے کس طرح پر اعانت ہوتی ہی ظاہر ہی کہ ہمارا اپنی آنکھہ کے ذریعہ سے دیکھنا بمنزلہ عینک سے دیکھنے کے ہی اور کسی اور طرح کے دیکھنے کی جس سے یہ

خیال ہو کہ آنکھ بذاتِ خود بصیر ہی کوئی وجہ معلوم نہین ہوتی ۔ سماعت کی نسبت بھی یہی کہا جا سکتا ہی اور کسی چیز کے ذریعہ سے جو ہمارے ہاتھ مین ہو کسی مجسّم شئی کا دور سے محسوس کر لینا اسی قسم کی ایک نظیر اوس امر کی جسپر ہم بحث کرتے ہین معلوم ہوتی ہی۔ یہ سب باتین اِس امر کی مثالین ہین کہ مادۂ خارجیہ یا وہ مادہ جو ہمارے جسم کا جزو نہین مثل آلات حس کے اشیا کو درک کیئے جانے کے واسطے طیار کرنے اور قوتِ مدرکہ تک پہونچانے کا وسیلہ ہوتا ہی۔ اور مادۂ خارجیہ اور آلات حواس دونون ایک ہی طرح کے وسیلے ہین کہ جنکے ذریعہ سے ہم اشیاء خارجیہ سے وہ تصورات حاصل کرتے ہین کہ جنکا ہم مین پیدا ہونا موجدِ عالم نے اون اشیا سے مدنظر رکھا ہی۔ بہرحال عینک ظاہر اِس امر کی مثال ہی یعنی اس بات کی کہ ایک مادہ جو ہمارے جسم کا جزو نہین اشیا کو طیار کرتا ہی اور مثل آلات جسمانیہ کے قوت مُدرکہ کی طرف لیجاتا ہی اور اگر ہمارا آنکھ سے دیکھنا صرف مثل عینک سے دیکھنے کے ہی تو تشبیہ سے یہی بات نسبت اور حواس کے بھی صادق آویگی۔ اِس تقریر سے یہ مراد نہین ہی کہ بصارت کا یا ہمارے حواسون مین سے کسی حواس کے ادراک کا کُل سازوسامان درجہ بدرجہ قوت مُبصرہ یا مُدرکہ حقیقی تک دریافت ہوسکتا ہی بلکہ غرض صرف اِسقدر ہی کہ جہانتک مشاہدات عملیہ سے دریافت ہوسکتا ہی وہانتک معلوم ہوتا ہی کہ ہمارے آلات حواس مثل مادہ خارجیہ کے اشیا کو طیار کرتے ہین اور ادراک کیئے جانے کے لیئے پہونچاتے ہین مگر اِس بات سے اونکے بذاتِ خود مُدرک ہونے کا ادنی شائبہ بھی پایا نہین جاتا۔ اور اِس بات کی کہ آلات حواس کو مُدرک سمجھنے کی کوئی دلیل نہین ہی آدمیون کے بعض آلات حسیہ کے جاتے رہنے اور اونکے اپنی حالت اصلی پر وہی ذی حیات قائم رہنے سے تائید ہوتی ہی۔ اور اِس امر کی خواب کے

تجربے سے بھی تائید ہوتی ہی اور اوس سے دریافت ہوتا ہی کہ فی الحال ہم مین اشیاے محسوسہ کے ادراک کی ایک پوشیدہ قوت موجود ہی جو خواب کا تجربہ ہونے کی صورت مین نامعلوم اور غیر متخیل ہوتی جسکے وسیلے سے اشیا کا ادراک بلا امداد آلات حواس خارجیہ کے اوسی صفائی اور عمدگی کے ساتھہ ہوسکتا ہی جیسا اونکے ذریعے سے ہوسکتا ہی *

ہماری قوت محرکہ یعنی بارادت وتمیز حرکت دینے کی طاقت کی بھی یہی کیفیت ہی کسی عضو کے زائل ہونے پر بھی یہ قوت محرکہ ظاہرا بے کم وکاست باقی رہتی ہی ایسا کہ وہ دوسرا جسکا عضو جاتا رہا ویسے ہی حرکت کرسکتا ہی جس طرح کہ وہ پہلے کرتا تھا بشرطیکہ ایک دوسرا عضو اوسے دیا جاسے۔ وہ مصنوعی پانون کی اعانت سے چل سکتا ہی جس طرح کہ ایک لکڑی کے وسیلے سے اون چیزون کو جو اوسکے قدرتی ہاتھہ کی رسائی اور طاقت سے باہر ہین سرکا اور اپنے نزدیک لاسکتا ہی۔ اور یہ وہ اس طرح کرتا ہی جیسے اشیاے قریبہ اور کم وزن کو وہ قدرتی ہاتھہ سے نزدیک لاتا اور حرکت دیتا ہی۔ اگرچہ ہمارے اعضا مثل کل کے پرزون کے ایک دوسرے کو حرکت دینے کے لیے موزون وسیلے ہین اور بعض اجزا اوسی عضو کے اوسکے دوسرے اجزا کو حرکت دیتے ہین مگر اس بات سے ہرگز اس امر کا شایبہ بھی پایا نہین جاتا کہ ہمارے اعضا بذات خود اپنے تئین حرکت دینے کی طاقت رکھتے ہین مثلاً کسی شخص نے ارادہ کیا کہ فلانی شی کو خوردبین سے دیکھونگا یا درصورت لنگڑے ہونے کے یہ قصد کیا کہ ایک ہفتے بعد اپنی لاٹھی کی مدد سے فلانی جگہہ جاؤنگا ان دونون حالتون مین ارادہ جیسے خوردبین اور لاٹھی سے نہین ویسے ہی آنکھون اور پیرون سے بھی پیدا نہین ہوا اور نہ اس خیال کی جگہہ ہی کہ یہ ارادے اون سے عمل مین لائے جاتے ہین یا کہ اوس شخص کی آنکھین اور پانون علاوہ اوس معنی کے کہ خوردبین اور لاٹھی

سے منسوب ہوئے باعتبار کسی اور معنی کے دیکھنے یا حرکت کرنے والے ہین پس نظر بہیئت مجموعی ہمارے آلات حواس اور اعضا درحقیقت ذی حیات کے یعنی ہمارے لیئے سوائے حس و حرکت کے ذریعہ ہونے کے غالباً کچھہ زیادہ نہین ہین لہذا ہمکو اونکے ساتھہ ماسوا اوس قسم کے تعلق کے (اور قسم کا تعلق اس لحاظ سے کہا گیا کیونکہ مجھکو تعلق کے مراتب سے بحث نہین ہی) جو ہمکو کسی مادہ خارجیہ سے ہی جس سے آلات بصارت اور حرکت مثل خوردبین اور لاٹھی کے بنائے ہین اور کوئی تعلق نہین ہی لہذا اِن آلات کے منتقل یا زائل ہو جانے سے بینندہ و حرکت کنندہ کی ہلاکت کا احتمال نہین ہوتا ہی *

جب ہمکو یہ دریافت ہوا کہ مادے کا زائل ہونا جس سے ذی حیات کو اوس تعلق تھا ذی حیات کا زائل ہونا نہین ہی۔ اور یہ کہ چند آلات اور اعضاے حس و حرکت کا جو اون سے متعلق ہین ہلاک ہونا اونکی ہلاکت نہین ہی تو قطعاً ثابت ہوا کہ اوسی قسم کے تعلق کے باعث کسی اور مادے یا کسی اور آلات اور اعضا کی ہلاکت کی بنا پر ذی حیات کا زوال یا ہلاکت تصور کرنے کی کوئی وجہ موجہ نہین ہی۔ اور علاوہ اوس تعلق کے کہ جسکا ذکر ہوا ذی حیات کو کسی شئ کے ساتھہ جسکی بنسبت ہم جانتے ہین کہ وہ موت سے زائل ہو جاتی ہی کسی اور قسم کا تعلق سمجھنے کی کوئی دلیل معلوم نہین ہوتی *

مگر کل بیانات مذکورۂ بالا کی بنسبت کہا گیا ہی کہ وہ حیوانات غیر ذی عقل کی بنسبت بھی صادق آتے ہین اور اونکا غیر فانی ہونا اور اسوجہ سے راحتِ جاودانی کی قابلیت رکھنا ایک مشکلِ لاینحل تصور کی گئی ہی۔ یہ طرز بیان ضعیف اور حسد آمیز ہی مگر اوسکے اصلی مدعا سے کوئی وقت باعتبار وجوہات طبعیہ یا اخلاقیہ کے فی الواقع پیدا نہین ہوتی کیونکہ

اولاً اگر فرض کیا جائے کہ حیوانات غیر ذی عقل کے غیر فانی تصور کرنے مین وہ حسد کی بات نکلتی ہوتی جو کہ ہرگز نہین نکلتی ہی یعنی اونکا بالضرورۃ کمالات فاضلہ کا حاصل کرنا اور صاحب عقل اور نیکی و بدی کی پہچان کے لحاظ سے فاعل ذی تمیز ہو جانا تو یہ بھی کوئی مقام اشکال نہوتا کیونکہ ہم نہین جانتے کہ کن قویٰ اور پوشیدہ قابلیتون سے وہ مزین ہین۔ انسان کا اوسقدر صاحب فہم ہو جانا جسقدر کہ وہ ایام سن تمیز مین ہو جاتے ہین تجربے سے پیشتر ہمارے گمان کے اوسی قدر خلاف تھا جسقدر کہ اب حیوانات غیر ذیعقل کا اوسقدر فہیم ہو جانا ہمارے گمان کے خلاف ہی۔ کیونکہ ہمارا اور اونکا وجود ایک ہی اصل سے ہی۔ اور ہم دیکھتے ہین کہ طبیعت عالم کا یہ ایک قاعدہ کلیہ ہی کہ مخلوقات جو نیکی و دینداری کی قابلیتون سے مزین ہین ایسی حالت زیست مین رکھے جاتے ہین کہ وہ اپنی عمر کے عرصہ دراز تک مثلاً عالم رضاعت اور تولیت مین اون قابلیتون کے عمل مین لانے سے بالکل معذور رہتے ہین اور نوع انسان کا ایک بڑا حصہ پیشتر اسکے کہ یہ قابلیتین کسی قدر بھی عمل مین لائی جاوین اس دنیا سے گذر جاتا ہی۔ مگر ثانیاً حیوانات غیر ذیعقل کے بالطبع غیر فانی تصور کرنے مین اونکا نطق اور اخلاق کی پوشیدہ قابلیت سے مزین ہونا تو ذرہ بھی نہین نکلتا۔ اور کیا تعجب ہی کہ انتظام عالم مین ایسے ذی حیات کی جو قابلیت مذکورہ سے معرا ہون ضرورت ہو اور کل دقت اس امر کی کہ اونکا انجام کار کیا ہوگا ایسی صاف صاف اور مطلقاً ہماری ناواقفیت پر مبنی ہی کہ بجز ایسے ضعیف العقل کے جو سمجھتا ہو کہ مین عالم کے کل نظام سے واقف ہون کسی اور کا اس اشکال پر مصر ہونا تعجب معلوم ہوتا ہی۔ پس اعتراض مذکور جو اکثر دلائل طبیعیہ یا ظنون غالبہ کے رد مین جو نفس ناطقہ انسانی کے غیر فانی ہونے کی تائید مین دیئے گئے ہین ایسی فصاحت اور بلاغت کے ساتھ

پیش کیا جاتا ہی محض بے بنیاد ہی۔ اور لفظ اکثر اس لحاظ سے کہا گیا کیونکہ تقریر ذیل کی نسبت جو انسان سے خصوصیت رکھتی ہی اعتراض مسطورۂ بالا اکثر عائد ہوتا ہی۔

(۴۳)۔ کیونکہ عیان ہی کہ جیسا ہمارے عقل و حافظہ و کیفیات[۱] نفس کے قویٰ اور قابلیتین موجودہ ہمارے جسم کثیف پر اس طرح موقوف نہین ہین جس طرح احساس آلات حواس اوسپر موقوف ہی ویسا ہی وے اوسپر کسی ایسی طرح پر ہرگز موقوف معلوم نہین ہوتے جس سے اس گمان کا موقع ہو کہ اس جسم کے زائل ہونے سے یہ ہمارے قواے فکریہ موجودہ مثل قواے حواس کے ہلاک ہو جاوینگے یا یہ نتیجہ نکالنے کی گنجایش ہو کہ قواے فکریہ اسوجہ سے معطل ہی ہو جاوینگے۔

انسان کی زیست موجودہ باعتبار احساس اور ادراک کے دو طرز پہ ہی جو ایک دوسرے سے نہایت مختلف اور اونہین سے ہر ایک کے قواعد اور راحت اور رنج مخصوص ہین۔ جبکہ ہمارے حواس مین سے کوئی متاثر ہوتا ہی یا ہمارے قواے شہوانیہ اپنے اپنے لذائذ سے متلذذ ہوتے ہین تو اوسکو حالت احساس مین جینا کہہ سکتے ہین۔ اور جبکہ ہمارے حواس مین سے کوئی متاثر نہین ہوتا یا قواے شہوانیہ متلذذ نہین ہوتے اور باوصف اسکے ہم قواے ادراک و عقل سے کام لیتے ہین اور عمل کرتے ہین تو اوسکو حالت تفکر مین جینا کہہ سکتے ہین۔ اور بعد حاصل ہو جانے تصورات کے ذہنیات کو حالت تفکر کے لیے کسی ایسی شی کی جو موت سے زائل ہو جاتی ہی بالتحقیق کسی طرح کی کوئی ضرورت معلوم نہین ہوتی۔ اگرچہ ہماری خلقت اور زیست کی کیفیت موجودہ کے لحاظ سے قواے فکریہ تک تصورات کے پہونچانے کے لیے آلات حواس خارجیہ کی ضرورت ہی جیسا کہ عمارت بنانے مین باربرداری اور آلات جرثقیل اور پاڑ کی ضرورت پڑتی ہی مگر جبکہ

تصورات حاصل ہوگئے ہم بدرجہ غایت فکر کرنے کے قابل ہوجاتے ہین اور اوس فکر کے ذریعہ سے بغیر امداد حواس کے کمال مرتبہ کے حظ اور تکلیف سے متاثر ہوسکتے ہین اور اس بات کے لیئے ظاہر ہین تو موت سے زائل ہونے والے جسم کی کسی قدر بھی امداد معلوم نہین ہوتی - پس اس جسم کثیف کا تعلق نفس متفکرہ کے ساتھ تفکر کے لیئے یعنی ہماری باطنی خوشی اور تکلیف کے لیئے کسی قدر بھی ضروری معلوم نہین ہوتا ہی لہذا یہ بات پائی نہین جاتی ہی کہ جسم کا بذریعہ موت کے زائل یا منتقل ہونا ہمارے قواے موجودہ کی جس سے ہمکو تفکر کی قابلیت حاصل ہی ہلاکت کا باعث ہوگا - علاوہ اسکے بعض مہلک بیماریان ایسی ہین جن سے ہمارے قواے فکریہ موجودہ کسی قدر بھی متاثر نہین ہوتے اور اس سے ظن غالب ہوتا ہی کہ ان بیماریون سے قواے موجودہ ہلاک نہونگے - فی الحقیقت اوس بیان سے جو اوپر ہوچکا ہی معلوم ہوتا ہی کہ ایک کے دوسرے سے متاثر ہونے سے ظن نہین ہوسکتا کہ جسم کا زائل ہونا فاعل ذی حیات کی ہلاکت کا باعث ہی - اور اسی دلیل سے یہ بھی خواہ نخواہ معلوم ہوگا کہ آپسمین دونون کے متاثر ہونے سے یہ ظن نہین ہوسکتا کہ جسم کا زائل ہونا ہمارے قواے فکریہ موجودہ کا ہلاک ہونا ہی بلکہ اونکے ایک دوسرے سے متاثر نہونے کی مثالین اس امر کے منافی ظن غالب پیدا کرتی ہین - مہلک بیماریون سے ہمارے قواے فکریہ موجودہ کو نقصان نہ پہونچنے کی مثالین ایسا خیال تک کرنے کی ظاہرا مانع ہین کہ ایسی بیماریون سے وہ ہلاک ہوجاوینگے - چند امور ہمارے جمیع قواے حیات پر اس شدت سے اثر کرتے ہین کہ انجام کار اونکا عمل معطل ہوجاتا ہی مثلاً غنودگی کا غلبہ خواب کا باعث ہوتا ہی اور اس سے یہ گمان ممکن تھا کہ وہ اونھین یعنی قواے حیات کو ہلاک کردیگا مگر

تجربے سے ہمکو اس راے کا ضعف ظاہر ہو گیا لیکن امراض مذکورہ مین تو ہمارے قواے فکریہ موجودہ کی نسبت ادنی سے ادنی مرتبے کا احتمال نہین کہ ایسے نتیجے پر آمادہ کرے۔ کیونکہ اون بیماریون مین موت کے وقت تک آدمیون کو کمال توانائی زیست حاصل معلوم ہوتی ہی اور دم واپسین تک فہم اور حافظہ اور عقل بے کم و کاست غلبہ محبت۔ حرمت اور حیا اور عزت کا پاس۔ کمال درجے کی باطنی خوشی اور تکلیف یہ سب امور پائے جاتے ہین اور یہ باتین بہ نسبت طاقت جسمانیہ کے حیات کی توانائی پر یقیناً زیادہ تر دلالت کرتی ہین۔ جبکہ ایک روزمرہ کے پڑھنے والے مرض نے حد ہلاکت کے پہونچنے تک ہمارے قوی کو نقصان نہین پہونچایا بلکہ اونپر اثر تک نکیا تو اِس خیال کا کب دعوی ہو سکتا ہی کہ اوس حد پر پہونچتے ہی یعنی عین وقت موت کے اونکو ہلاک کر دیگا۔ اور جبکہ موت اِس قسم کے امراض کے وسیلے سے ہمارے قواے فکریہ موجودہ کی ہلاکت کا باعث نہین ہی تو اوسکا کسی اور طرح پر اونکے لیے مہلک ہونا ہرگز خیال مین نہین آتا *

ظاہر ہی کہ اِس بیان اجمالی کو اور وسعت دیجا سکتی ہی ہمارے قواے حسیہ جسمانیہ اور قواے فکریہ موجودہ مین ایسا خفیف تعلق معلوم ہوتا ہی کہ یہ نتیجہ نکالنے کی کوئی دلیل حاصل نہین ہی کہ موت جو اونکے لیے مہلک ہی اونکے عمل کو معطل تک کر دیتی ہو یا حالت تفکر مین ہمارے زندہ رہنے کی جیسے کہ اب ہین ناسخ ہوتی ہو۔ کیونکہ عقل اور حافظہ کا اور کیفیات نفس کا جو اون سے حرکت مین آتی ہین معطل ہو جانا داخل اوس تصور کے جو ہم موت سے منسوب کرتے ہین نہین ہی اور نہ اوس سے ضمناً نکلتا ہی۔ اور ہمارا روزمرہ اِس امر کا تجربہ کرنا کہ موت سے زایل ہونیوالے جسم کی

کسی طرح کی امداد معلومہ کے بغیر یہ قوی عمل مین آتے ہین اور یہ معلوم کرنا کہ اکثر اوقات
اونکا عمل دم واپسین تک قوی رہتا ہی ایک گمان غالب پیدا کرتا ہی کہ شاید موت سے
ان قوی کا عمل معطل نہوگا اور نہ وہ راحت اور رنج موقوف ہو جائینگے جنپر وہ عمل دلالت
کرتا ہی۔ پس ہماری اوس حیات مین جو موت کے بعد ہو گی جو کچھہ کہ ہماری حیات موجودہ
سے زائد ہو ہو سکتا ہی کہ وہ بالکل از سر نو زندگانی شروع کرنا نہو بلکہ حیات موجودہ کا ایک
تتمہ ہو ممکن ہی کہ موت کسی طرح پر اور بعض امور مین ہماری پیدایش سے مشابہت رکھتی ہو
اور پیدایش سے قوا ے سابقہ معطل نہین ہو جاتے اور نہ حالت زندگی سابقہ جو رحم مادر
مین تھی مطلقاً تبدیل ہو جاتی ہی بلکہ وہ یعنی پیدایش خاص انقلابات عظیمہ کے ساتھہ دونون کا تتمہ ہی
اوس واقفیت سے جو ہمکو اپنی ذات خاص کی اور موجودہ زندگی اور موت کی حالت
ہی کوئی امر اس بات کا مانع معلوم نہین ہوتا کہ سلسلۂ اسباب عالم کے موافق موت سے
ہم فی الفور ایک اعلیٰ اور زیادہ تر وسیع حالت زیست مین داخل ہون جیسا ہماری
پیدایش کے وقت ہوا اور وہ حالت ایسی ہو جسمین ہماری قابلیت اور احاطۂ ادراک
اور عمل بہ نسبت حال کے وسیع تر ہون۔ کیونکہ جس طرح آلات حواس خارجیہ کا تعلق ہمکو
احساس کی موجودہ حالت مین جینے کے قابل کرتا ہی اسی طرح ممکن ہی کہ یہی تعلق ہمارے
اعلیٰ حالت تفکر مین جینے کا فی الحال طبعاً مانع ہو۔ حق تو یہ ہی کہ عقل سے دریافت
نہین ہوتا کہ موت ہمکو بالطبع کس حالت مین چھوڑتی ہی۔ لیکن اگر ہمکو یقیناً معلوم ہو جاوے
کہ موت سے ہمارے جمیع قواے ادراکیہ وعملیہ معطل ہو جائینگے تاہم قوت کا معطل
ہو جانا اور زائل ہو جانا دو اسقدر مختلف بجنس نتیجے ہین (جیسا کہ خواب اور غشی کے
تجربے سے ظاہر ہی) کہ ہم ایک کو دوسرے کی دلیل ہرگز نہین بنا سکتے ہین اور نہ اوسکی

سے ادنی مرتبے کا احتمال ہوسکتا ہی کہ اوسی قبیل کی قوت جو ہمارے قویٰ کے معطل کرنے کے واسطے کافی ہی گو کسی قدر زیادہ کیون نہو جاوے اونکے زائل کرنے کو کافی ہوگی ۰

اگر اون سب باتون پر جنکا ذکر ہوا مجموعی طور سے دیکھا جاوے تو اس امر کے ثابت کرنے کے لیئے کہ انسان کا موت سے ہلاک ہوجانا کسقدر خفیف ظن رکھتا ہی شاید کافی ہون۔ مگر ایک نہایت ضعیف تشبیہہ البتہ ہی جو شاید اوس خیال کی طرف رجوع کرے اور یہ وہ قیاسی مشابہت ہی جو نباتات اور ذی حیات کے زوال مین دیکھنے مین آتی ہی اور اگرچہ یہ مشابہت اس امر کے لیئے کافی ہی کہ شعرا حیات موجودہ کی بے ثباتی کو چمن کے پھولون سے نسبت دین مگر از روے عقل کے یہ تشبیہہ تامہ ہونے سے اسقدر دور ہی کہ اوسکو بحث موجودہ مین تمثیل کی بھی گنجایش معلوم نہین ہوتی اس لیئے کہ منجملہ دو چیزون کے جو مشابہ کیجاتی ہین ایک چیز قواے ادراک و فعل سے کہ دوسری چیز مین خاصۃً پائی جاتی ہی معرا ہی اور اونھین کے قائم رہنے کی نسبت تحقیق کیجاتی ہی پس نباتات کا زوال ذی حیات کے زوال سے کوئی مشابہت یا مناسبت نہین رکھتا ۰

لیکن جیسا کہ اوپر ذکر ہوچکا ہی اگر بجاے تجربے کے وہم سے کام لینا ترک کیا جاے کیونکہ وہ مغالطہ مین پڑنے کا باعث ہی اور صرف اونھین باتون پر اکتفا کیا جاے جنکو ہم جانتے اور سمجھتے ہین اور صرف اونھین کی بنا پر دلیل لائی جاے اور توقع قائم کیجاے تو بادی النظر مین ظاہر ہوگا کہ جیسا ذی حیات کے نیست و نابود ہونے کی نسبت کوئی احتمال شی کی حقیقت سے پیدا نہین ہوتا ویسا ہی طبیعت عالم کی تشبیہہ سے بھی پایا نہین جاتا ہی کیونکہ ہم ذی حیات کی موت کے بعد کی کیفیت دریافت نہین کرسکتے ہین لیکن چونکہ ہمکو قواے ادراک و فعل سے اپنے مزین ہونیکا علم حاصل ہی اور ہم ذی حیات ہین

پس تاوقتیکہ کوئی ایسا اتفاق یا واقعہ ظہور مین نہ آوے جس سے قوائے مذکورہ خطرہ مین ہون یا ہمارا ہلاک ہونا متصور ہو (اور موت سے تو اس امر کا ہونا کسی طرح معلوم نہین ہوتا) ہمکو اس بات پر مستقل رہنا چاہیئے کہ ہم جیسے ہین ویسے ہی قائم رہینگے ۔

اور اس صورت مین جبکہ ہم اس دنیا سے رحلت کرین تو ممکن ہی کہ جس طرح طبیعت عالم کے تقاضا کے موافق حالت موجودہ مین آئے ویسا ہی ایک نیئے عالم اور زیست اور فعل کی حالت جدید مین داخل ہون اور کہ اس حالت جدید مین بالطبع تمدن کے طریقہ پر زندگانی بسر کیجاتی ہو اور فوائد جو اوس عالم سے متعلق ہون بعض قواعد کلیہ دانشمندانہ کے موافق ہر شخص کو بقدر اوسکی نیکی کے طبعاً عطا ہوتے ہون اور اگرچہ اوس آیندہ کی حالت طبیعیہ کے فوائد جماعت متشارکہ کی راے پر عطا ہون جیسا کسی قدر اس دنیا مین ہوتے ہین بلکہ سراسر اور بلا واسطہ اوسپر موقوف ہون جسپر کل کائنات کا مدار ہی تاہم یہ تقسیم ایسی بالطبع ہو کہ گویا یہ انقسام انسان کے وسیلے سے عمل مین آیا ۔ اور اگر وہ غیر مستقل اور مشتبہہ معنی جو لفظ طبیعی سے لوگ منسوب کرتے ہین قبول بھی کر لیئے جائین تاہم ایسا خیال کرنا کہ سوائے اوس نظام یا سلسلۂ اسباب کے جو فی الحال ہمارے دیکھنے مین آتا ہی اور کوئی طبیعی ہو نہین سکتا ایسی کوتاہ اندیشی ہی کہ یقین مین نہین آتی ۔ خاص کر جبکہ زندگانی آیندہ کا بظن غالب ممکن ہونا یا روح کا بالطبع غیر فانی ہونا دلائل عقلیہ پر قبول کر لیا گیا ہو ۔ کیونکہ اس تقدیر پر تو سوائے حالت موجودہ کے کسی اور کو طبیعی سمجھنے کی نفی اور اثبات دونون لازم آتے ہین لیکن لفظ طبیعی کے صریح معنی معین یا معہود کے ہین کیونکہ اوس شئی کو جو فوق العادت یا خارق العادت سے ہو جسقدر ایک مرتبہ عمل مین لانے کے لیئے ایک فاعل مدبر کا وجود لازم آتا ہی اوسی قدر اوس شئی کے لیئے جو طبیعی ہی متواتر یا اوقات معینہ پر عمل مین لانے کے لیئے واجب اور لازم ہی

اور اِس سے یہ بات ضرور نکلیگی کہ جسقدر آدمیون کو حق تعالی کی قدرت اور صنعت اور اوسکی پروردگاری کی مصلحتون سے واقفیت زیادہ ہوتی جائیگی اوسی قدر اونکے تصورات بھی امور طبیعیہ کی نسبت وسیع ہوتے جاینگے۔ اور یہ خیال کرنا خلاف عقل نہین ہی کہ شاید عالم مین ایسے ذی حیات ہون جنکی قابلیت اور معلومات اور خیالات اسقدر وسیع ہون کہ کُل دین مسیحی اونکو طبیعی یعنی اوس سلوک کے جو حق تعالی النسبت اور مصنون مخلوقات کے مرعی رکھتا ہی اسقدر مشابہہ اور مطابق معلوم ہوتا ہو جیسا اس دنیا کا سلسلہ متعارف جو ہم دیکھتے ہین ہمکو طبیعی معلوم ہوتا ہی لفظ طبیعی کے کوئی اور معنی پیدا کرنا سواے متشابہہ اور معین اور یکسان کے جس معنی سے کہ یہان استعمال ہوا ہی دشوار معلوم ہوتا ہی ؛

زندگی آیندہ کا قابل اعتبار ہونا جسپر یہان اصرار ہوا ہی گو اوس سے ہماری طبیعت متفحصہ کی کیسی ہی بدرجہ خفیف تشفی ہوتی ہو جمیع مقاصد دین کے واسطے مثل ثبوت قطعی کے کافی اور وافی ہی اور فی الحقیقت زندگانی آیندہ کا ثبوت قطعی بجز دین کا ثبوت نہین ہوسکتا ہی کیونکہ ہمارا حالت آیندہ مین زندہ رہنا طریقہ دہریہ سے ایسا منطبق ہی اور اوسکی بنا پر بیان ہوسکتا ہی جیسا ہمارا فی الحال زندہ ہونا۔ پس حالتِ آیندہ کے نفی کی بنا اِس طریقے پر کرنی عبث ہی۔ مگر چونکہ دین حالتِ آیندہ پر دلالت کرتا ہی پس کوئی ظن جو اوسکے برخلاف ہی اوسکو دین کے برخلاف سمجھنا چاہیے۔ اور کُل تقریر مسطورہ بالا اس قسم کے ظنون کو رفع کرتی ہی اور ایک اصل مسئلہ دین کو بظن غالب ثابت کرتی ہی جسپر اگر ایمان ہو تو دین کی کُل شہادت اجمالی پر غور کرنے کی طرف طبیعت سنجیدگی تمام آمادہ اور رجوع ہوگی ؛

باب دوم

حکومت الٰہی کے بیان مین جسکا عملدرآمد جزا و سزا کے ذریعہ سے ہوتا ہی مخصوص اوس حکومت کا بیان جو سزا کے ذریعہ سے عمل مین آتی ہی

حیات آیندہ کا ہونا ہمارے لیئے جو ایک مسئلہ اہم سمجھا جاتا ہی اوسکی وجہ یہ ہی کہ ہمکو راحت و رنج کی قابلیت حاصل ہی اور اوسپر غور کرنے کی اشد ضرورت اِس قیاس کی بنا پر لازم آتی ہی کہ آیندہ کی راحت و رنج ہمارے اعمال پر اس عالم کے منحصر ہی۔ بالفرض اگر ایسا نہ بھی ہوتا تو بھی ایسے امر کا خیال جسپر ہمارے نفع یا ضرر کا موقوف ہونا اسقدر ممکن ہو گا ہے خاصکر دوسرون کی وفات یا اپنی رحلت کی نزدیکی پر لامحالہ دل مین آتا لیکن اگر یہ امر یقینی ہوتا کہ ہمارا آیندہ کا نفع و ضرر حال کے اطوار و کردار پر کسی طرح موقوف نہین ہی تو ارباب فہم سواے اسکے کہ حالتِ آیندہ کی نسبت ایسے موقعون پر گو نہ خیال کرین کچھ زیادہ توجہ نکرتے۔ مگر برخلاف اسکے اگر تشبیہ عالم سے یا کسی اور وجہ سے ایسا خیال کرنے کی گنجایش ہو تو اس صورت مین ہمکو لازم آتا ہی کہ کمال فکر اور تردد اوس فائدے کے حاصل کرنے کے لیئے عمل مین لاوین۔ اور ایسی رفتار اختیار کرین کہ ہم حیات آیندہ کے اوس عذاب سے بچین اور اوس راحت کو حاصل کرین جنکی نسبت ہمارا نہ صرف قیاس ہی کہ ہم اونکی قابلیت رکھتے ہین بلکہ دل مین یہ خطرہ گذرتا ہی کہ ایک سے بچنا اور دوسرے کا حاصل کرنا ہمارے اختیار مین ہی۔ اگر حیات اور نفع و ضرر آیندہ کا کوئی اور ثبوت سواے اوس ظنی ثبوت کے جو تقریر مرقومۂ بالا سے حاصل ہی نہوتا تو اوس صورت

مین بھی اس امر کی بنسبت فکرا ہم لازم آتی کہ آیا خطرۂ آخرالذکر کی گنجایش ہی یا نہین *

حالت موجودہ مین ہماری کل خوشیان اور اکثر تکلیفین ہمارے اختیار مین رکھی گئی ہین کیونکہ خوشی اور تکلیف ہمارے افعال کے نتیجے ہین اور ہمارے خالق نے اون نتیجون کی پیش بینی کی قابلیت ہمکو عطا فرمائی ہی۔ ہم تجربے سے معلوم کرتے ہین کہ بغیر ہماری فکر اور احتیاط خاص کے وہ ہماری زندگی تک کا حفظ نہین کرتا ہی یعنی غذا کا مہیا اور استعمال کرنا جو اوس نے ہماری زندگی کے قائم رکھنے کے لئے مقرر کی ہی اور جسکے بغیر ہم ہرگز زندہ نہین رہ سکتے بہرحال ضروری ہوتا ہی۔ اور عموماً دیکھنے مین آتا ہی کہ اشیاے خارجیہ جو ہماری انواع خواہشون کی مطلوب ہین وے بغیر کسی خاص طرح کی کوشش کے نہ حاصل ہو سکتی ہین اور نہ ہم اون سے حظ اوٹھا سکتے ہین لیکن اس خاص طرح پر کوشش کرنے سے ہم اون چیزون کو جن سے ہمارا فائدہ طبیعی ہی حاصل بھی کرتے ہین اور اون سے حظ بھی اوٹھاتے ہین یا اس ذریعہ سے اونپر قبضہ ہونا اور اون سے حظ اوٹھانا خدا تعالی کی طرف سے ہمکو عطا ہوتا ہی۔ اور میرے علم مین کوئی خوشی کسی قسم اور کسی درجے کی نہین ہی جسکا حاصل ہونا ہمارے عمل پر موقوف نہو۔ عاقبت اندیشی اور ہوشیاری کے ذریعہ سے ہم اپنی زیست کے ایام مین سے بڑا زمانہ متوسط درجے کے چین اور آرام مین بسر کر سکتے ہین یا برخلاف اسکے ناعاقبت اندیشی یا ہواے نفسانیہ کے غلبے یا خودرائی کے باعث حتی کہ بے پروائی سے بھی اپنے تئین جسقدر چاہین خوار کر سکتے ہین۔ اور بہتیرے آپ کو واقعی دیدہ و دانستہ از حد خوار کرتے ہین یعنی وہ کام کرتے ہین جسکا نتیجہ پہلے سے وے جانتے ہین کہ یہ ہوگا۔ وے اون طریقون کو اختیار کرتے ہین جنکا نتیجہ اورون کی حالت کے معائنہ اور اپنے تجربہ اور تعلیم سے وے

جانتے ہین کہ ذلت اور مفلسی اور بیماری اور جوان مرنا ہوگا۔ ہر ایک شخص کے دیکھنے مین آتا ہی کہ سلسلۂ دنیا عموماً اسی طرحپر جاری ہی اگرچہ یہ امر مسلم ہی کہ ہم تجربے سے دریافت نہین کرسکتے کہ ہماری کُل تکلیفین ہماری ہی نادانی کے نتیجے ہین ٭

اور یہ بات کہ خالقِ عالم اپنی مخلوقات کو بغیر لحاظ اونکے اعمال کے ادراکاتِ مخصوصہ بلا تفریق کیون عطا نہین فرماتا اور بے وسیلے اونکے اعمال کے اونھین مسرور و محظوظ کیون نہین کرتا اور اونھین اپنے اوپر کسی طرح کی تکلیف عائد کرنے سے باز کیون نہین رکھتا امر دیگر ہی۔ شاید کہ حقیقت اشیا مین کچھہ محالات ہون جنسے ہم ناواقف ہین یا شاید نظر بحالت مجموعی ایسے طریقے سے بہ نسبت طریقۂ موجودہ کے کم خوشی حاصل ہوتی یا شاید رحمتِ الٰہی جسکی نسبت ہم ازبس آزادانہ تخیلات کیا کرتے ہین محض مسرت پیدا کرنیکا اقتضا نہو بلکہ یہ اقتضا ہو کہ نیک اور ایماندار اور صادق لوگون کو مسرور کرے۔ شاید کہ اوس ذات کامل نامتناہی کو یہ خوش آتا ہو کہ اوسکی مخلوق اوس طینت کے موافق جو اوسنے اونھین عطا فرمائی ہی عمل کرے اور اون تعلقات کا جو اونکے باہم مقرر کیے ہین لحاظ رکھے اور نیز اوس تعلق کا جو وے خود اوس سے رکھتے ہین اور جو سب سے بزرگ تر بلکہ اونکے زمانۂ حیات کے لیے لابد ہی۔ شاید اوس ذات کامل نامتناہی کو فاعل ذی اختیار کا تقویٰ اختیاری خوش آتا ہو نہ صرف نفس تقویٰ کے لحاظ سے بلکہ اس لیے بھی کہ اوس سے خلق اللہ کی راحت مین فی الحقیقت مدد پہونچتی ہی۔ یا حق تعالیٰ کے دنیا کے پیدا کرنے اور اس طرحپر حکومت کرنے کی علت غائی ہماری فہم کی رسائی سے باہر ہو۔ اور ممکن ہی کہ اوسمین کوئی بات ایسی ہو جسکا تصور کرنا ہمارے امکان سے اوسی قدر باہر ہو جسقدر رنگون کا تصور کرنا ایک نابینا شخص کے امکان سے باہر ہی۔ غرض کہ

جو کچھ یہ بات تو تجربہ عامہ سے یقیناً حاصل ہی کہ طریقہ کلیہ انتظام الٰہی ہین آگاہ کرتا ہی یا کم وبیش قابلیت پیش بینی کی ہمکو عطا کرتا ہی کہ ایسے اعمال کے نتیجے ایسی خوشیان اور ایسے اعمال کے نتیجے ایسی تکلیفین ہونگی اور ہمارے اعمال کے باعث واقعی وہ خوشیان ہمکو بخشتا اور وہ تکلیفین ہمپر نازل کرتا ہی +

اعتراض لیکن کل امور مسطورہ بالا کو سلسلۂ اسباب عالم سے منسوب کرنا چاہیئے۔ **جواب** بجا ہی اور مین بھی یہی کہتا ہون کہ اونکو سلسلۂ اسباب عالم سے منسوب کرنا چاہیئے یعنی نہ الفاظ اور معنی سلسلۂ عالم سے بلکہ اوس سے جس نے اوسکو مقرر کیا اور اشیا کو اوسکے احاطے مین رکھا یا اوس سلسلۂ فعل سے جسکو یکسان یا دائمی ہونے کے باعث طبیعی کہتے ہین اور جس سے ایک ایسے فعل کا وجود جسکا عامل معطل نہین لازم آتا ہی جسوقت انسانون کو طبیعت عالم کے سوچنے کا اقرار مجبوراً کرنا پڑے یا اس بات کا کہ حق تعالیٰ اس دنیا کا حاکم طبیعی ہی تو پھر اس امر کا انکار اسوجہ سے کہ اوسکا انتظام یکسان ہی نہین چاہیئے۔ اور اسوجہ سے کہ اوسکے افعال دائمی ہین اوسکے فاعل ہونے کا انکار بیجا ہی۔ کیونکہ نتیجے اوسکے عمل کے دائمی ہین گو اوسکا عمل دائمی ہو یا نہو حالانکہ کوئی دلیل نہین ہی کہ وہ دائمی خیال نکیا جائے۔ الغرض ہر شخص جو کچھ کہ وہ کرتا ہی بالطبع اس دور اندیشی اور امید پر کرتا ہی کہ ضرر سے بچے یا فائدہ حاصل کرے اور اگر سلسلۂ اسباب عالم حق تعالیٰ کا مقرر کیا ہوا ہی اور ہمارے علم اور تجربے کی طبیعی قوتین اوسکی عطا کی ہوئی ہین تو نیک اور بد نتیجے جو ہمارے افعال سے نکلتے ہین اوسی کے معین کیئے ہوئے ہین اور اون نتیجون کی پیش بینی ہمارے واسطے اوسکی طرف سے ایک آگاہی ہی کہ کس طرح ہمکو عمل کرنا چاہیئے +

سوال پھر کیا یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہر خواہش نفسانی کے التذاذ کے ساتھہ حظ جو بالطبع لگا ہوا ہی اوسکا منشا یہی ہی کہ وہ ہمکو ہر موقع پر اسطرح کے التذاذ خواہش پر آمادہ کرے اور یہ حظ اوس فعل کی جزا سمجھا جائے - **جواب** ہرگز نہین اور نہ ہم یہ کہہ سکتے ہین کہ ہماری آنکھین بالطبع اس لیئے دی گئی ہین کہ ہر شئے کو دیکھین جو بصارت مین آسکتی ہی خواہ وے اشیا اونکے لیئے مہلک ہون یا کسی اور وجہ سے ہمکو اون سے آنکھین پھیرنا لازم آتا ہو تاہم بلاشبہہ آنکھین ہمین دیکھنے کے لیئے دی گئی ہین - اِسی صورت پر کوئی شک نہین کہ حظوظ اور تکالیف جو خواہشون سے متعلق ہین اور جنکی پیش بینی ہمکو حاصل ہی انسان کو عموماً خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلانے کو دی گئی ہین ٭

اِس تقریر اجمالی سے جو ہر ایک پر روشن ہی کہ حق تعالی نے ہمپر ظاہر کر دیا ہی کہ اوسنے ایک طرح کے عمل کے نتیجے خوشی اور اطمینان اور دوسری طرح کے عمل یا بالکل عمل نکرنے کے نتیجے تکلیف اور بے چینی مقرر کیے ہین اور نیز اِس بات سے کہ ہم دیکھتے ہین کہ وے نتیجے جنکی ہمکو آگاہی دی گئی ہی برابر ظہور مین آتے ہین ہم دریافت کر سکتے ہین کہ ہم لفظ حکومت کے صحیح صحیح معنی کے اعتبار سے فی الحال اوسکی حکومت کے درحقیقت ماتحت ہین یعنی باعتبار ایسے معنی کے کہ وہ ہمارے اعمال کی جزا اور سزا ہمکو دیتا ہی جبکہ طبیعت عالم کے موجد کا وجود تسلیم کر لیا گیا تو ہمارا اِس طرح پر اوسکے زیر حکومت ہونا اسقدر عقلاً نہین جسقدر تجربے سے حاصل ہوتا ہی ہم اوسکے زیر حکومت ہونا باعتبار اوسی معنی کے کہتے ہین جیسے حکام مدنی کے زیر حکومت ہونا - کیونکہ بعض افعال سے جنکے کرنے اور نکرنے کے ہم مختار ہین خوشی اور بعض سے تکلیف لاحق کرنا اور اِس تعین کی پیشتر سے ہمکو آگاہی دینی حکمرانی عبارت اِسی سے ہی -

خوشی یا تکلیف کا اس طرح ہمارے چال چلن سے پیدا ہونا خواہ وہ موجد عالم کے فعل کا جو وہ ہماری نسبت ہر لحظہ عمل مین لاتا ہی نتیجہ ہو یا عالم کے وضع کرنے پر اوسنے اپنا منشا کائنات کی فطرت مین ڈال کے یون اپنے کام کو ایک بار ہی انجام دیا ہو معاملۂ زیر بحث مین خلل انداز نہین ہوتا۔ کیونکہ اگر ممکن ہوتا کہ حکام مدنی اپنے قوانین کے احکام کو اجرا کے بلا کسی طرح کا دخل دیئے یعنی بغیر تحقیقات اور کارروائی ضابطہ کے تعمیل کرا سکتے یعنی اگر یہ ممکن ہوتا کہ اونکے قانون کی تعمیل خود بخود ہو جاتی یا ہر مجرم اپنے تئین بذات خود سزا دے لیتا تو اس صورت مین بھی ہم اونکے باعتبار اوسی معنی کے زیر حکومت ہوتے جیسا کہ اب ہین مگر یہ حکومت اعلیٰ تر اور کامل تر ہوتی۔ اس بات پر کہ خفیف تکلیفین خدا کی طرف سے سزائین ہین یقین ہی کہ بعض لوگ ہنسینگے لیکن یہ ضحک بیجا ہی کیونکہ اوس بات سے جو یہان مجملاً مد نظر رکھی گئی ہی جمیع علل غائیہ کا انکار کیئے بغیر گریز کرنا یا اوسکا جواب شافی دینا غیر ممکن ہی کیونکہ درصورت تسلیم کرنے علل غائیہ کے حظوظ اور تکالیف مذکورہ کا بھی تسلیم کرنا بطور اونکی مثالون کے لازم آویگا۔ اور اگر یہ امر مسلم ہی اور حق تعالےٰ نے علانیہ اس غرض سے کہ ہمکو کسی خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلاوے بعض افعال سے خوشی اور بعض سے تکلیف ملحق کی ہی تو اس صورت مین وہ نہ صرف خوشی اور تکلیف بلکہ افعال کی جزا اور سزا بھی دیتا ہی مثلاً اگر وہ تکلیف جو ہم ایسے فعل کے کرنے سے اوٹھاتے ہین جس سے ہمارے جسمون کا ضرر ہو جیسے آتش کی زیادہ تر نزدیکی یا اپنے تئین زخمی کرنا طبیعت عالم کے موجد نے اس لیئے مقرر کی ہو کہ ہم اون افعال سے جنسے ہماری ہلاکت متصور ہی باز رہین تو یہ مثال موجد عالم کے ہمارے افعال کی سزا دینے کی اور ہمارے اوسکے زیر حکومت ہونے کی اوسی قدر قوی ہی

کہ گویا آسمان سے باواز بلند ہم سے کہدیا گیا ہو کہ اگر ہم ایسے افعال کرینگے تو وہ ہم پر ایسی تکلیف نازل کرے گا اور اوس تکلیف کا واقعی نازل ہی کرنا خواہ وہ تکلیف خفیف ہو یا شدید۔

پس واضح ہے کہ قبل اسکے کہ موجد عالم کی صفات اخلاقیہ پر لحاظ کیا جاوے صحیح خیال جو ہمارے دل مین اوسکی نسبت پیدا ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ مالک اور حاکم ہے۔ اور واقعی ہماری حالت جو ہم تجربے سے معلوم کرتے ہین یہ ہے کہ وہ اس عالم مین اعمال کی جزا و سزا دینے کے وسیلے سے ہمارے اوپر واقعی حکومت کرتا ہے باعتبار الفاظ جزا و سزا کے صحیح صحیح بلکہ بعینہ اوسی معنی کے کہ جن معنی مین وے الفاظ خادم اور رعایا اور بچون کی نسبت اپنے حاکم اور سرپرستون سے جزا اور سزا دیئے جانے مین مستعمل ہوتے ہین۔

اس طرح سراسر تشبیہات عالم اور کل سلسلہ موجودہ سے صاف صاف ظاہر ہوتا ہے کہ دین کی اس تعلیم اجمالی مین کہ حق تعالی انسان کو حالت آئندہ مین اونکے اعمال کی جزا اور سزا دیگا کوئی امر ایسا نہین ہے کہ اعتبار کرنے کے لایق نہو یعنی کوئی بے اعتباری نفس جزا و سزا کے خیال سے پیدا نہین ہوتی کیونکہ کل سلسلہ اسباب عالم ہمارے اوپر خدا تعالی کے فی الحال ایسی حکومت کرنے کی ایک نظیر ہے جو جزا اور سزا پر دلالت کرتی ہے ٭

لیکن چونکہ لوگ خدا کی طرف سے سزا عائد ہونے پر خاصکر اعتراض کرتے ہین اور اوسکے قبول کرنے مین ازبس تامل کرتے ہین اسلئے بعض کیفیات اس عالم کی طبیعی سزاؤن کی جو عالم آئندہ کی حالت سزا سے جسکی دین ہمکو تلقین کرتا ہے

مشابہ ہین بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور یہ مشابہت اوس درجے کی ہے کہ جیسا اون کیفیات سے سزا آئندہ کا اعتبار زیادہ تر ہوتا ہے ویسا ہی وے غور کرنے والونکے دلون پر اوسکی نسبت لامحالہ فکر سنجیدہ پیدا کرتی ہین ✤

ابھی بیان ہو چکا ہے کہ خاص تکلیفین ناعاقبت اندیشی اور خود رائی کے افعال خاص سے بالطبع عائد ہوتی ہین اور نیز اون افعال سے جو عموماً در حقیقت قبیح سمجھے جاتے ہین اور یہ نتیجے جبکہ ہمکو اونکی پیش بینی حاصل ہے تو درحقیقت سزائین طبیعیہ ہین جو ایسے افعال سے ملحق ہین کیونکہ جس بات پر یہان مجملاً اصرار کیا جاتا ہے یہ نہین ہے کہ ہم اس دنیا کو تکلیفون سے معمور دیکھتے ہین بلکہ یہ ہے کہ اکثر تکلیفین لوگ اپنے اوپر خود اپنے اطوار و کردار سے عائد کرتے ہین جو قبل از وقوع دریافت ہو سکتی تہین اور اونسے بچنا بھی ممکن تہا۔ ان طبیعی سزاؤن کی کیفیات جو خاص کر غور طلب ہین سو اس قبیل سے ہین کہ اکثر اوقات وے ایسے افعال سے پیدا یا عائد ہوتی ہین جن سے حال کے بہت سے فائدے حاصل ہوتے ہین اور بہت کچھہ حظ نفس اوسکے ساتھہ لگا ہوا ہے مثلاً بیماری اور عمر طبیعی سے پہلے مرجانا بے اعتدالی کے نتیجے ہین اگرچہ مسرت و نشاط بدرجہ غایت اوسکے ہمراہ ہین۔ اور یہ سزائین اون فائدون اور مسرتون کی نسبت جو اون افعال سے حاصل ہوتے جنکی وے سزائین ہین اکثر اوقات بہت زیادہ ہوتی ہین۔ اور اگرچہ ہم ایسے نظام عالم کا خیال کر سکتے ہین جسمین یہ طبیعی سزائین جو فی الواقع عاید ہونگی فی الفور فعل کے سرزد ہوتے ہی یا بہت جلد عائد ہون لیکن برخلاف اسکے ہم اس جہان مین

دیکھتے ہین کہ ان سزاؤن مین اکثر اوقات بہت توقف ہوتا ہے کبھی اسقدر کہ وے افعال جو اونکے باعث ہوتے فراموش ہو جاتے ہین۔ پس عالم کا نظام ایسا ہی کہ سزا کے توقف سے انجام کار سزا نہونے کا کسی قسم یا درجے کا گمان ہو نہین سکتا۔ اور بعد ایسے توقف کے یہ طبیعی سزائین یا تکلیفین اکثر اوقات نہ بتدریج بلکہ دفعتہ و یکبارگی شدت سے عائد ہوتی ہین اگر سب نہین تکلیف خاص تو بہر حال اکثر عائد ہوتی ہے اور جیسا کہ ایسی تکلیف بعید کا خاص افعال سے عائد ہونا لوگونکو کبھی یقینًا دریافت نہین ہوتا ویسا ہی شاید ارتکاب کے وقت اونکو اوسکے عائد ہونے کا صاف صاف خیال بہت کم ہوتا ہے اور بارہا صرف یہ صورت ہوتی ہے کہ اونکو مجملًا تو اسبات کا اعتبار ہوتا ہے یا ہوسکتا ہے کہ بے اعتدالی سے مثلًا امراض پیدا ہونگے یا جرائم کی جو تمدن کے خلاف ہون سزا ملے گی تاہم اونکو اپنے بچ جانے کا درحقیقت احتمال غالب اکثر ہوتا ہے۔ مگر باوجود اسکے سلسلۂ معینہ مین فرق نہین ہوتا اور بہت سی ان حالتون مین تکلیف وقت مقرر پر بطریق ناگزیر عائد ہوتی ہے۔ معہذا اگرچہ ناوانی اور ناعاقبت اندیشی کی نسبت شباب کا عذر کرسکتے ہین کہ یہ ایام بالطبع بیفکری کے ہوتے ہین جنھین سرکشی اور اوباشی کے نتیجے صاف صاف دکھائی نہین دیتے تاہم یہ بات اون نتیجون کے عائد ہونیکی مانع نہین ہوتی بلکہ اونسے عمر بھر رنج سخت عائد ہوتا ہی۔ زمانۂ شباب کی پڑی ہوئی عادتین بھی اکثر تباہی کی کا باعث ہوتی ہین اور آدمیونکی کامیابی دنیا مین نہ صرف وہ جسکو دنیا کے لوگ کامیابی کہتے ہین بلکہ اونکا فی الواقع دکھی یا سکھی ہونا بدرجہ غایت اور مختلف طرح سے اوس طریقے پر موقوف ہوتا ہے جس مین وہ اپنی اوائل عمر بسر کرتے ہین۔ مگر ان نتیجہ پر دے اکثر اوقات غور نہین

کرتے اور شاذ قبل از وقوع جیسا کہ چاہیے یقین بھی نہین کرتے۔ اسبات کا بھی ذکر کرنا چاہیے کہ بیشمار حالتون مین سلسلہ طبیعی کے موافق اوقات معینہ پر ہمکو اپنے لئے فائدے حاصل کرنے کے موقعے ملتے ہین اور یہ فایدے جب ہم چاہین تب حاصل نہین ہو سکتے اور نہ وے موقعے ہاتھ سے گئے بعد پھر دستیاب ہو سکتے ہین۔ عام سلسلۂ اسباب عالم فی الحقیقت امر مذکور کی ایک نظیر ہے۔ اگر ایام شباب مین آدمی نا تربیت پذیر اور خودرائے ہون تو آیندہ عمر مین بسبب نہونے اون لیاقتون کے جنکے حاصل کرنے مین اونہون نے عین حاصل کرنیکے وقت غفلت کی خواہ نخواہ تکلیف اوٹھاتے ہین۔ کاشتکار اگر تخم ریزی کے وقت نہ بوتے تو کل سال اوسکا برباد جاتا ہے اسیطرح پر اگرچہ نادانی اور بے اعتدالی کے مرتکب ہونے کے بعد بھی کسی خاص حد تک آدمیون کو مثلاً اسبات کا اختیار حاصل رہتا ہے کہ اپنے معاملات کو کسیقدر سنبھالین اور اپنی صحت جسمانی اور وضع کی اصلاح کرین تاہم اکثر حالتون مین اصلاح حقیقی بعد گذرنے اوس حد کے خواری اور مفلسی اور بیماری اور بدنامی کو جو نادانی اور بے اعتدالی سے بالطبع ملحق ہین روک نہین سکتی۔ ناعاقبت اندیشی اور بدچلنی کی ایک حد ہے جبکہ اوس سے تجاوز ہو گیا تو پھر اسباب سلسلۂ عالم کے موافق توبہ کو جگہہ نہین رہتی۔ اسبات پر بھی خوب غور کرنا چاہیے کہ تغافل اور عدم توجہی اور اپنے کام مین ہوشیار نہ رہنے کے نتیجے اکثر اوقات ایسے ہولناک ہوتے ہین جیسے کسی بدوضعی عملی کے جو قوت شہوانیہ کے غلبہ سے وقوع مین آئی ہو۔ الغرض جیسی کہ حکومت طبیعیہ ہے ویسی ہی اوسکی سزائین بھی طبیعی ہین اور بعض ان مین سے سزاے موت ہین جیسے عیاشی کا نتیجہ اکثر اوقات موت ہوتی ہے۔ لیکن بہت سی

طبیعی سزائین اوسکے واسطے جوانکو اپنے اوپر عائد کرتا ہے اگر اونپر صرف باعتبار اوسکی دنیوی حیثیت کے لحاظ کیا جاوے تو انہتا درجے کی سزائین ہین اور یقین طبیعی کے موافق عائد ہوتی ہین تاکہ مجرم کو دفع کرین کہ اوس سے زیادہ ضرر نہ پہونچے یا اسلیے کہ پس ماندون کو عبرت ہو اگرچہ اس عبرت پر اکثر کم التفات کیا جاتا ہے ۔

یہ باتین ایسی نہین ہین جنکو ہم اتفاقیہ کہتے ہین یا ایسی جنکا ظہور صرف کبھی کبھی ہوتا ہو بلکہ یہ باتین تو روزمرہ کے تجربے کی ہین۔ وہ ایسے قواعد سے جنپر قریب قریب عام کا اطلاق ہوسکتا ہے برآمد ہوتی ہین جنکے وسیلے سے حق تعالیٰ اپنی قدرت کے سلسلۂ طبیعی کے مطابق اس دنیا پر حکومت کرتا ہے اور یہ باتین شریرون کی سزاے آیندہ سے (جیسا وہ تعلیم کرتا ہے) ایسی مشابہ اور ہمرنگ ہین کہ دونون کا اون ہی الفاظ مین اور ایک ہی طرز پر بیان کیا جانا بے محل نہین معلوم ہوتا ہے مثلاً امثال کی کتاب مین دانش کا اس طرح پر بیان آیا ہے کہ وہ مقامات ہجوم عام مین جا کر اپنے تئین انسان کی زندگانی کا ہادی معین قرار دیتی ہے اور وے اوسکو قبول نہین کرتے اور اونسے جو اوس راہ سے گذرتے ہین خطاب کرکے یون فرماتی ہے کہ اے ساده لوحو تم کب تک نادانی کو عزیز رکھوگے اور استہزا کرنے والے استہزا پر مائل رہینگے اور جاہل علم سے کینہ رکھینگے۔ تم میری تنبیہ پر متوجہ ہو دیکھو مین اپنی روح تم پر جاری کرونگی اور اپنا کلام تمکو سمجھاؤنگی لیکن جب کسی نے التفات نہ کیا تو یون کہتی ہے از بسکہ مین نے بلایا اور تم نے نہ مانا مین نے اپنا ہاتھ پھیلایا اور کوئی متوجہ نہوا۔ بلکہ تم نے میری نصیحتون کو ناچیز جانا اور میری سرزنش کی قدر نکی مین بھی تمھاری پریشانی پر ہنسونگی اور جب تم پر دہشت غالب ہوگی تو مین

ٹھٹھے مارونگی جسوقت تمھاری دہشت خرابی کی مانند تمپر آویگی اور تمھاری آفت گردباد کی طرح تم تک پہونچے گی اور جسوقت مصیبت اور جانکنی تمپر پڑیگی تب وے مجھے پکارینگے پر مین جواب نہ دونگی وے سویرے مجھے ڈھونڈینگے پر مجھے نہ پاوینگے

ظاہر ہے کہ عبارت مسطورہ کا طرز شاعرانہ ہے اور بعض مقام اوسکے ازبس مجازی ہین تاہم اوسکے معنی عیان ہین اور اصل مقصد ذیل کی عبارت سے صاف صاف ہویدا ہے - کیونکہ اونہون نے دانش سے کینہ رکھا اور خداوند کے خوف کو اختیار نکیا سو وے اپنی اعمال کے پھل کھاوینگے اور اپنی ہی مصلحتون سے سیر ہووینگے کیونکہ سادہ لوحون کا اطمینان اونکے قتل کا باعث ہوگا اور احمقون کی کامیابی اونہین ہلاک کریگی - کل عبارت مسطورہ بالا نتائج افعال انسانی کے جیسا کہ وے اس عالم مین ہمارے تجربہ مین آتے ہین اور نیز دین کی اوس تعلیم کے کہ عالم آیندہ مین کس امر کا متوقع ہونا چاہیے ایسی مناسب حال ہے کہ محل تامل ہے کہ دونون مین سے اس مقام پر خاص غرض کس سے ہے -

فی الواقع جبکہ ایسی حالت آیندہ کے ثبوت تحقیقی پر جسمین جزا و سزا ہوگی نظر کیجاتی ہے تو میری دانست مین کسی اور بات سے سزا کا اندیشہ اسقدر صاف صاف دل مین نہین آتا اور اوسکا تصور ذہن نشین نہین ہوتا جیسا کہ اس بات پر غور کرنے سے ہوتا ہے کہ بعد التفات نہ کئے جانے چند در چند ممانعت و نصائح و تنبیہات کے جو بدی اور نادانی اور بے اعتدالی کی راہ مین آدمیون کو پیش آتی ہین ایسی تنبیہات جو خود اونکے تقاضۂ طبیعت سے پیدا ہوتی ہین اور جو غیرونکا حال دیکھنے سے اور خفیف تکلیفون سے جو آدمی اپنے اوپر عائد کرتے

ہین ۔ اور دانشمندون اور صالحون کی تعلیم سے ظہور مین آئی ہین اور بعد ان تنبیہات کی عرصے تک تحقیر اور تضحیک کئے جانے کے ۔ اور نادانی کے خاص بڑے دنیوی نتیجون کے عرصہ بعید تک ملتوی رہنے کے آخرکار دے مثل ایک لشکر مسلح کے بغلبہ تمام عائد ہوتے ہین ایسی حالت مین تو یہ کام نہین آتی بلکہ صرف تکلیف کو متضاعف کرتی ہے کیونکہ اب حال لاعلاج ہو گیا اور مفلسی اور بیماری اور تاسف اور جانکنی اور ذلت اور موت جو اونہین کے اعمال کے نتیجے ہین اونپر مستولی ہوتے ہین اور پھر کوئی صورت علاج یا جان بری کی نہین رہتی ۔ بیان مسطورہ بالا بطریق اجمال عالم کے نظام کا حال واقعی ہے ۔

ہماری غرض یہ ہرگز نہین ہے کہ سلسلۂ اسباب عالم کے مطابق جسقدر کہ وہ فی الحال دیکھنے مین آتا ہے آدمیون کو اونکی بدکرداری کے اندازہ کے موافق ہمیشہ سزا ملتی ہے بلکہ یہ کہ بہت سی مثالین بدکرداری کی ہین جنکی سزا مختلف طریقون سے جیسا ذکر ہوا دیجاتی ہے ۔ اور یہ مثالین ازبس مہیب ہین اور قواعد عالم کا اقتضا دریافت کرنے کے واسطے کفایت کرتی ہین اور اگر اونپر بخوبی غور کیا جاوے تو جمیع اعتراضات کے رد کے واسطے جو ایسی حالت آئندہ کے قابل اعتبار ہونے کی نسبت جسمین سزا ہوگی پیش کئے جاتے ہین کافی اور وافی ہین خواہ وے اعتراضات اس خیال سے پیدا ہون کہ ہماری ضعیف البنیانی اور اسباب تحریص جو گرد و پیش ہین انسان کے شر کی معصیت کو قریب قریب کالعدم کرتے ہین اور خواہ وہ اعتراض کسی اور قبیل یعنی مسئلہ جبر سے پیدا ہون یا اس خیال سے کہ ایک ذات نامتناہی کی مرضی کا تخالف ممکن نہین و یا اس سے کہ وہ ناراضی و خشمناکی سے ضرور مبرا و

منزا ہوگا۔

اگرچہ اس قسم کی باتوں پر جنکا بیان ہوا فکر کرنے سے سنجیدہ آدمیوں پر جو جوش وخروش سے خالی اور نہایت مستقل مزاج ہین خوف طاری ہوتا ہے تاہم جو کچھ کیفیت نفس الامر مین ہے اوسکا بیان کرنا اور اوسپر غور کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے فی زمانا اس امر کی نسبت کہ حالت آئیندہ مین حکومت الہیہ کے ماتحت کیا ہوگا ایسی بے باکی مروج ہے کہ کسی اور تقدیر پر سوائے اسکے کہ طریقہ دہریہ قطعاً ثابت ہوگیا ہو اور اوسکے عموماً سب قائل ہوگئے ہوں ہرگز سمجھا نہین جاسکتی۔ اسلئے آدمیوں کو جتانا اور اگر ممکن ہو یہ امر دلنشین کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شک کرنے والوں کے اصول کی بنا پر بھی ایسی بے باکی کے لئے کوئی دلیل ہرگز پائی نہین جاتی۔ کیونکہ کسی شخص کی نسبت وقت تولد کے اس دنیا مین کیا یہ نہین کہا جاسکتا کہ شاید اوسکی رفتار ایسی ہو کہ اوس سے دنیا کو کسی طرح کا فائدہ نہ پہونچے سوائے اسکے کہ اور لوگ شر اور نادانی کے ہولناک نتیجے دیکھکر عبرت پکڑین یا یہ کہ شاید وہ حسب الشرع ذلت سے مارا جائے یا کسی اور طریقہ بے اعتدالی سے اپنی عمر کوتاہ کرے یا اپنے اوپر روسیاہی اور امراض جو موت سے بدتر ہین عائد کرسکے اور یہ تو جو شخص چاہے کرسکتا ہے۔ پس باعتبار اس دنیا کے بھی اوسکا پیدا نہونا اوسکے لئے بہتر ہوتا۔ اور کیا کوئی ادنی ادنی سی دلیل ہے جسکی بنا پر لوگ اپنے تئین محفوظ سمجھین اور باتین بنادین گہ گویا اونکو ثبوت یقینی حاصل ہو کہ وے کیسی ہی مطلق العنانی کیوں نہ اختیار کرین آئیندہ کے فائدہ اور ضرر کے بارہ مین کوئی صورت مثل اوسکے جسکا ابھی ذکر ہوا پیش آنہین سکتی ہے حالانکہ دونوں عالم الٰہی پروردگار کے زیر حکومت ہین۔

باب سوم

حق تعالی کی حکومت عادلہ کے بیان مین

جیسا دنیا کے نظام مین ارادت اور علل غائیہ کے گوناگون اثار سے ثابت ہی کہ وہ ایک ذات مُدبر کی صنعت ہے۔ اسی طرح سے راحت اور رنج کے خاص علل غائیہ سے جو اوسکی مخلوقات مین منقسم ہین ثابت ہے کہ ہے اوسکے زیر حکومت ہین اور اس طرح کی حکومت کو ایسی مخلوقات پر جو حواس اور عقل سے مزین ہون اوسکی حکومت طبیعیہ کہہ سکتے ہین مگر اس سے کچھہ زیادہ بات نکلتی ہے جسپر حق تعالی کی حکومت طبیعیہ کا جو اس دنیا پر ہے ذکر کرتے وقت عموماً کم لحاظ کیا جاتا ہے۔ اوس سے اوسی قسم کی حکومت نکلتی ہے جیسی آقا اپنے خادمون اور مدنی حاکم اپنی رعایا کی نسبت عمل مین لاتے ہین چنانچہ علل غائیہ کی ان مثالون سے دنیا کے ایک حاکم مدبر کا وجود باعتبار اوس معنی کے کہ ابھی ذکر ہوا اور پیشتر صاف صاف بیان ہو چکا ہے ایسا واقعی ثابت ہوتا ہے جیسا علل غائیہ کی اور مثالون سے ایک صانع مدبر کا ہونا ثابت ہوتا ہی۔

مگر محض اتنی ہی بات سے بادی النظر مین یقیناً دریافت نہین ہوتا کہ طبیعت عالم کا موجد اس حاکمانہ تعلق کو خیر و شر کی تمیز کے ساتھہ برتتا ہے۔ اور نہ اوسکی حکومت کا عادلہ ہونا قرار پاتا اور نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس دنیا کا داور نیکوکار ہے۔ حکومت عادلہ کا مدار آدمیون کو اونکے افعال کی صرف جزا اور سزا دینے پر نہین ہے یہ تو ایک ظالم شخص بھی کرسکتا ہی۔ بلکہ اس بات پر ہی کہ راست بازکو جزا اور شریر کو سزا دیجاوے اور آدمیون نے

باعتبار اونکے افعال کی خیر و شر کے سلوک کیا جاے - اور کمال حکومت عادلہ کا جمیع مخلوقات ذی عقل کے ساتھہ بقدر اونکی ذاتی لیاقت یا نالیاقتی کے بطریق مذکور پیش آنے پر موقوف ہی +

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگ خیال کرتے ہین کہ طبیعت عالم کے موجد کا خاصہ محض رحمت ہے اور بس - یہ صفت بنظر مبدا فضل اور اپنی وسعت مین بیحد ہونے کے مقتضی اس امر کی ہے کہ بغیر لحاظ آدمیون کے چال و چلن کے زیادہ سے زیادہ جہانتک ممکن ہو خوشی پیدا کرے اور اگر چال و چلن پر لحاظ بھی ہو تو صرف خوشی کے متزاد کرنے کی نظر سے ہو - اور اگر فرض کیا جاے کہ حق تعالیٰ کا خاصہ محض رحمت ہی ہے تو اوسکی صداقت اور عدالت محض رحمت و دانشمندانہ ہین اور بس - بغیر ثبوت ایسا دعویٰ کرنا درحقیقت بیجا ہے کیونکہ ایسے مقدمے مین ہمکو باحتیاط و ادب گفتگو کرنی لازم ہے - اور اس مقام پر اس بات کی تحقیق نہین کیجاتی ہے کہ آیا امر مذکور ثابت ہوسکتا ہے یا نہین بلکہ اس بات کی کہ اس دنیا کے نظام اور اہتمام مین راستی کی حکومت کا طریقہ جو ایک حاکم نیکوکار کے وجود پر دلالت کرتا ہے صراحتہً مدنظر رکھا گیا ہے یا نہین - ممکن ہے کہ خلق اللہ مین ایسے مخلوق ہون جنپر طبیعت عالم کا موجد اپنے تئین جمیع صفات مین سے اس عزیز ترین صفت یعنی محض رحمت غیر متناہیہ کے پیراے مین ظاہر کرتا ہو - یہ صفت از بس ہر دل عزیز ہے بشرطیکہ انصاف کے منافی نہو اور امید ہے کہ نہو - مگر وہ اپنے تئین حاکم نیکوکار کی حیثیت سے ہمپر ظاہر کرتا ہے اور ممکن ہے کہ باوجود حاکم نیکوکار ہونے کے اوسکا محض رحیم ہونا باعتبار اوس معنے کے کہ ابھی بیان ہوا بعید نہو - مگر وہ خادمون پر ایک حاکم ہے اور اس امر کا ثبوت دنیا کے نظام و اہتمام مین دیا ہے کیونکہ وہ ہمارے افعال کی ہمکو جزا و سزا دیتا ہے - اور ممکن ہے کہ علاوہ اس

دلیل کے جو نفس شئے سے حاصل ہوتی ہے اور علاوہ نور باطن کی ہدایت بالطبع کے اوسنے اس دنیا کے نظام و اہتمام مین صاف صاف خبر اس امر کی دی ہو کہ اوسکی حکومت عادلانہ یعنی خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے - اور یہ بات ایسے شخصون پر روشن ہوگی جو اوسکی اصلیت کو واجب الفکر سمجھتے ہین نہ ہر غافل پر جو سرسری طور سے اس مطلب پر نظر کرتا ہے -

مگر اس بات پر خاص کر غور کرنا چاہیے کہ یہ امر مسلم ہے کہ حکومت الٰہیہ جسکے ماتحت ہونے کا تجربہ ہمکو حالت موجودہ مین حاصل ہے اگر اوس پر محض اسی عالم کے لحاظ سے نظر کیجائے تو کامل حکومت عادلہ نہین ہے - تاہم یہ بات اس امر کی مانع نہین ہوتی کہ اوس مین کسی قدر کم یا زیادہ عدل حقیقی پایا جاتا ہو - حکومت عادلہ کا کسیقدر جاری ہونا تو صاف صاف ظاہر ہے - اور یہ بات اوسکے کامل ہو جانے یا اوس درجۂ کمال کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے پہونچنے کا خیال پیدا کرنے کے واسطے کافی ہے - مگر یہ بات ظاہر نہین ہوسکتی جب تک کہ انتظام الٰہی کا زیادہ تر حال نسبت اوسکے کہ زندگی موجودہ مین ظاہر ہوسکتا ہے عیان نہو جاوے - اور اس باب مین اس امر کی تفتیش منظور ہے کہ یہ صورت کہان تک ہے یعنی علاوہ خیر و شر مین تمیز کرنیوالی طبیعت کے جو حق تعالی نے ہمکو عطا فرمائی ہے اور علاوہ اوس خیال طبیعی کے جو ہم خدا تعالی کے اون مخلوقات پر جنکو اوس نے یہ طبیعت عطا کی ہے حاکم انکو کا ہونے کا رکھتے ہین اس دنیا مین باوجود اوسکی ابتری اور بدنظمی کے حکومت عادلہ کے اصول اور آثار ابتدائی کسقدر پائے جاتے ہین -

اس مقام پر اوس بات کا جس پر اکثر اوقات بہت زور دیا گیا ہے ذکر کیا

جا سکتا ہے کہ حالت موجودہ مین بہ نسبت بدی کے نیکی مین زندگانی بسر کرنے سے اکثر اوقات تردد کم اور اطمینان زیادہ بطور نتیجے طبیعی کے پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ امر طبیعت عالم مین ایک حکومت عادلہ کے ہونے کی نظیر قرار دیا گیا ہے ایسی نظیر جو تجربے اور حال کے امور واقعیہ کے مستنبط ہوتی ہے۔ مگر اس امر کا اقرار لازم ہے کہ حظوظ اور تکالیف کا آپس مین یا ایک دوسرے کے مقابل جانچنا اور تولنا ایسا کہ بصحت اندازہ ہو سکے کہ نیکی کی مد مین کسقدر فاضل برآمد ہوا امر دشوار ہے۔ اور دنیا کی بے مدا تبری مین غیر ممکن نہین کہ بعض اوقات نیک لوگ خوشی سے محروم رہجاتے ہون یہ بات اونکی نسبت بھی راست آتی ہے جنکی زندگانی کا طریقہ ایام جوانی سے بے عیب رہا ہو اور زیادہ تر اونکی نسبت جنہون نے عرصے تک بدی کی راہ مین قدم مارا اور بعد ازان اصلاح پذیر ہوئے۔ حالت آخر الذکر کی ایک نظیر فرض کیجیے۔ ایک شخص ہے کہ اوسکی نفسانی خواہشین غلبے پر ہین اور عادات نفس پروری کے باعث انقیاد نفس کی قوت طبیعیہ ضعیف ہو گئی ہے اور اوسکی رذیل خواہشین مثل کرگسون کے اپنی لذات معمولی چاہتی ہین۔ کون کہہ سکتا ہے کہ کسقدر زمانے کے بعد ایک ایسے شخص کو نیکی کے معقول اور عمدہ نتیجون سے زیادہ مسرت حاصل ہونے لگے گی بہ نسبت اوس تکلیف اور نفس کشی کے جو نیکی کے قیود کے باعث اوسے برداشت کرنی پڑیگی۔ تجربے سے یہ بھی ظاہر ہے کہ انسان اسقدر بے شرم اور بے حیا ہو جا سکتے ہین کہ اپنے تئین مطلق العنان بیان کرتے ہین اور شرارت ظاہرا اکا اقرار کر کے اوسکی بدنامی پر منفعل نہین ہوتے ہین۔ مگر چونکہ ضلالت حمیت اختیار کرنے پر آدمی کے اعمال بد کا غالباً زیادہ ذکر کیا جائیگا اور طعنہ زنی

بھی اکثر ہووے گی پس نیکی اور آبرو کے خیال پھر پیدا ہو جانے پراون افعال کی ننگ سے زیادہ تکلیف پہونچے گی۔ اس قسم کی تکالیف کو اگلی بدیون کے حساب مین شمار کرنا چاہیے تاہم یہ کہا جائے گا کہ یہ کسی قدر صلاحیت اختیار کرنے کے نتیجون سے ہے بہر حال مجھکو ہرگز شک نہین کہ اس دنیا مین حیثیت مجموعی کی نظر سے نیکوکار بہ نسبت بدکارون کے زیادہ خوشحال پائے جائینگے۔ لیکن اگر شک بھی ہو تو بھی طبیعت عالم مین انتظام عادلانہ کی ابتدا الکلام پائی جاتی ہی بشرطیکہ ہم بغور اوسکی تلاش کرین۔ اور

اگر حق تعالی کا معنی حقیقی کے اعتبار سے ہمارا حاکم ہونا ظاہر ہنوتا تو اوسکی حکومت عادلہ کی نسبت جو دنیا پر ہی جیسا چاہتے ویسا خیال کرتے مگر جبکہ تجربے سے یقیناً ثابت ہے کہ وہ اپنے تئین ہمارے اوپر باعتبار اوس معنی کے کہ بیان[ع] ہوا ایک حاکم کے حیثیت مین ظاہر کرتا ہے تو اس امر کا دریافت کرنا ضرور لازم آتا ہے کہ آیا کوئی دلیل اوسکو حاکم نیکوکار یا عادل تصور کرنے کی ہے یا نہین ہے۔ چونکہ یہ امر واقعی معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالی قسمت کے بعض قواعد معینہ کے موافق انسان پر جزا اور سزا کے طریقے سے حکومت کرتا ہے اور چونکہ آدمیون کو موافق اس قاعدے کے سکھی یا دکھی کرنا بہ نسبت کسی اور قاعدے کے ہمارے خیالات طبیعیہ اور تجربے کے زیادہ تر مطابق ہے اور چونکہ کسی دوسرے قاعدے کے موافق جزا و سزا دیئے جانے کی وجوہات کا سمجھنا ایسی طبیعتون کو جیسی خالق نے ہماری بنائی ہین زیادہ تر دشوار ہوگا لہذا یہ سوال ضرور کرنے کے لایق ہے کہ بموجب اس خاص قاعدے کے یعنی باعتبار اعمال کی نیکی یا بدی یا اونکے معقول یا غیر معقول ہونے کے حق تعالی کے انجام کار جزا و سزا دینے کا کون ظن مانع ہوتا ہے۔ پس وہ ین کی شہادت زیادہ

[ع] یہ بیان باب دوم مین ہو چکا ہے

واضح ہو یا کم یہ اُمید جو اوس سے ہمارے دلون مین پیدا ہوتی ہے کہ حالت مجموعی کی نظر سے نیک کی اور بدی ہو نگے کسی طرح خلاف عقل یا وہمی نہین جا سکتی۔ کیونکہ یہ صرف بمنزلہ اُمید کے ہے کہ ایک طرز حکومت یعنی اعمال کی جزا اور سزا دینے کا طریقہ جو فی الحال شروع ہوا ہے موافق کسی خاص قاعدے کے جاری رہیگا جو ہمکو یادی النظر مین بنسبت کسی دوسرے قاعدے کے خواہی نخواہی زیادہ طبیعی معلوم ہوتا ہے اور جسکو عدالت قاسمہ کہتے ہین۔

اور اس بات کو بھی مطلقا بلا لحاظ کئے چھوڑنا نہ چاہیئے کہ خود عاقبت اندیشی سے چلنے اور اپنے کاروبار کو احتیاط کے ساتھ انجام دینے کے طبیعی نتائج اطمینان و خاطر جمعی و فوائد ظاہر ہوتے ہین اور طرح طرح کے رنج اور تکلیفین ناعاقبت اندیشی اور غفلت رندانہ اور دانستہ نادانی کے ساتھ لگی ہوئی ہین یہ باتین نظام عالم کے راست ہونے کی نظیرین ہین جیسیا لڑکون کا جب وے خطرے مین پڑتے ہین یا اپنے تئین ضرر پہونچاتے ہین اونکی بہبائی کے واسطے اور دوسرون کی عبرت کے لئے تادیب نا اچھی تعلیم مین داخل ہے۔ اور اس صورت سے حق تعالی کا موافق قواعد کلیہ معینہ کے دنیا پر حکومت کرنا اور ہمکو اس نظام پر فکر کرنے اور اپنے اعمال کے نیک و بد نتیجون کو پیشین بینی سے دریافت کرنے کی قوت عطا فرمانا ایک طرح کی حکومت عادلہ پر صاف صاف دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ایسے انتظام سے اسبات کا بطور نتیجے کے نکلنا لابد ہے کہ عاقبت اندیشی اور ناعاقبت اندیشی کی جو نیکی اور بدی کے زمرے سے ہین جدا جدا جزا و سزا ضرور ہوگی اور ہوتی ہے۔

سلسلہ اسباب عالم ایسا ہے کہ افعال قبیحہ کی اس نظر سے کہ وہ مشارکت انسانی

کے واسطے مضرہین واقعی بہت کچھہ سزادیجاتی ہے۔ اور علاوہ سزا کے جواسوجہہ سے
واقعی دیجاتی ہے اون لوگون کو جوارتکاب جرم کے باعث مستوجب سزا کے ہوگئے
درصورت افشا ہوجانے کے سزا کا خوف واندیشہ لگا رہتا ہے یہ حالت خوف کی اکثر
اوقات خود سزا سے عظیم ہوتی ہے۔ اور اوسکا طبیعی خوف واندیشہ بھی جو ایسے جرائم
کے ارتکاب سے بازرکھتا ہے اون جرمون کے برخلاف طبیعت عالم کی طرف سے
ایک اعلان ہے۔ انسان کے عین وجود کے واسطے ضرور ہے کہ اون بدیون کی جو
اوسکے لئے مضرہین یعنی کذب وبے انصافی وبے رحمی کی بنظر ضرررسان ہونے کے
سزا دیجائے لہذا یہ سزا مثل[لہ] مشارکت انسانی کے طبیعی ہے اور اس اعتبار سے وہ
ایک قسم کی حکومت عادلہ کی نظیر ہے جو بالطبع مقرر ہوئی اور واقعی عمل مین آئی ہے۔
اورچونکہ سلسلہ معینہ اسباب عالم خداتعالی کا انتظام اور پروردگار کا اہتمام ہے گو وہ
انسانون کے وسیلے سے جاری ہو۔ پس تقریر مسطور کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو
خالق نے ایسی کیفیت مین پیدا کیا ہے کہ اونکو اپنی روش کا ذمہ وار ہونا ناگزیر ہے اور
وے مشارکت انسانی کے لئے ضررسان ہونے یا کمال فائدہ بخش ہونے کی نظر
سے حق تعالی کی حکومت مین اکثر اوقات سزا اورگاہے جزا پاتے ہین ✤
اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ اکثر اوقات افعال حمیدہ اور ایسے افعال کی جو مشارکت
انسانی کے واسطے مفید ہین سزا دیجاتی ہے جیسے دین کے واسطے ستائے جانا
اور قتل ہوسکے۔ اور قبیح اور مضر افعال کی اکثر اوقات جزا ملتی ہے تو اوسکا یہ صاف
جواب ہوسکتا ہے کہ اولاً یہ امر ہرگز ضروری نہین ہے اور اسی واسطے طبیعی بھی نہین
ہے باعتبار اوس معنی کے کہ بد اور مضر افعال کی سزا پالی ضرور ہے اور اسی واسطے طبیعی

[لہ] یعنی جیسے مشارکت انسانی طبیعی ہے اوسیطرح یہ سزا بھی طبیعی ہے

بھی ہے۔ ثانیًا افعال حمیدہ کی اس نظر سے کہ مشارکت انسانی کے لئے مفید ہین ہرگز سزا نہین دیجاتی ہے اور نہ افعال ذمیمہ کی اس نظر سے کہ اوسکے لئے مضر ہین جزا ملتی ہے۔ پس یہ بات قائم رہی کہ طبیعت عالم کے موجد نے درحقیقت ہدایت کی ہے کہ افعال ذمیمہ کی اس نظر سے کہ خاص و عام کے لئے ضرر رسان ہین سزا دیجائے اور انسان پر اونکی سزا بھی اسی طرح لازم رکھی ہے جیسا اوسنے حفظ زندگی کے لئے ہمکو خوراک کے استعمال کی ہدایت کی ہے اور اوسکو ناگزیر ٹھہرایا ہے اور یہ ایک ایسی بات ہے کہ اوسکے مقابلہ مین بدی کی تائید مین کوئی دلیل پائی نہین جاتی ؛

سلسلۂ اسباب عالم مین نفس نیکی کی جزا اور نفس بدی کی سزا واقعی ملتی ہے اور اسکی ایک نظیر نہ صرف حکومت ملکی بلکہ حکومت عادلہ کی جو شروع ہوئی اور قائم ہے پائی جاتی ہے عادلہ صحیح معنی مین مگر باعتبار اوس کامل درجے کے نہین جسکی امید کرتا دین سکھاتا ہے۔ اسبات کے صاف صاف سمجھنے کے لئے بالذات افعال مین اور اون صفات مین جنکو ہم اونسے منسوب کرتے ہین اور جنکو نیک و بد کہتے ہین تمیز کرنا ضرور ہے پہر خواہش طبیعی کا پورا ہونا ہی خوشی کا باعث ہی اور مال و متاع کا کسی طرح پر حاصل کرنا خوشی کے اسباب اور وسیلونکا حاصل کرنا ہی پس وہ فعل جس سے کوئی خواہش طبیعی پوری ہوئی ہے یا مال و متاع دستیاب ہوتا ہے قطع نظر اسکے کہ وہ فعل نیک ہے یا بد اوس سے خوشی یا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ لہذا اس حالت مین حظ یا فائدہ محض اوس فعل سے حاصل ہوا نہ اوس فعل کی نیکی یا بدی کے خیال سے یعنی نہ بنظر اوس فعل کے نیک و بد ہونے کے گو شاید کہ وہ فعل ساتھ نیکی یا بدی کے موصوف ہو۔ پس یہ کہنا کہ ایسے فعل یا طریقہ عمل سے ایسا حظ یا فائدہ حاصل ہوا یا ایسی بے آرامی اور

تکلیف عائد ہوئی مغائر ہے اس کہنے سے کہ ایسا نیک یا بد نتیجہ ایسے فعل یا روش کی
بھلائی یا بُرائی سے پیدا ہوا۔ ایک حالت مین فعل نے بلا لحاظ نیک یا بد ہونے کے
اپنا اثر پیدا کیا۔ دوسری صورت مین فعل کی صفت نے یعنی اوسکی بھلائی یا بُرائی نے وہ
اثر پیدا کیا اور ایسی نظیرین ملین گی۔ مین کہتا ہون کہ نفس نیکی نیکون کے واسطے بہت
کچھہ فائدے بالطبع مہیا کرتی ہے اور نفس بدی بدون کے واسطے اکثر اوقات کمال
بے آرامی اور نیز تکالیف شدیدہ بالطبع عائد کرتی ہے۔ اور نیکی اور بدی کی تاثیرات
جو طبیعت اور مزاج پر ہوتی ہین اونکو اس امر کے نظائر مین شمار کرنا چاہیے۔ نفس بدی
کے ساتھہ کسی نہ کسی طرح کی بے چینی اور اکثر اوقات خوف اور کمال پریشانی بالطبع لگی
رہتی ہے۔ وہ باطنی کیفیت جسکو چھوٹے چھوٹے واقعات کے لحاظ سے روزمرہ کی بول
چال مین اپنے آپ سے آزردہ ہونا بولتے ہین اور بڑے واقعات کے لحاظ سے سنجیدہ
گفتگو مین تاسف کہتے ہین ایک ایسی بے چینی ہے جو آدمی مین اپنے فعل کے منسوب
بخطا اور خلاف عقل اور ناقص یعنی کم یا زیادہ نہ یون ہونے کے خیال سے بالطبع
پیدا ہوتی ہے اور ظاہرا اوس بے چینی سے مغائر ہے جو محض خُسران یا زیان کے
وقوف سے ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص کسی واقعہ یا ماجرے پر افسوس کرتا ہے تو
اکثر کہتا ہے کہ بہر حال مجھکو یہ تشفی حاصل ہے کہ اوس مین میرا قصور نہ تھا یا خلاف اسکے
کہ مجھکو اس امر کے وقوف سے تکلیف ہے کہ نتیجہ میرے ہی فعل کا ہے۔ اسیطرح
سے پریشانی اور خوف جو آدمی پر کسیکو ضرر پہونچانے سے طاری ہوتے ہین وے
اپنے تئین تقصیر دار جاننے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہین ورنہ بہت صورتون مین کسی نشانی
اور انتقام کے اندیشے یا انفعال کا موقع ہوتا۔ برخلاف اسکے طمانیت خاطر اور آسایش

اور انواع طرح کی لذات زندگی سے مسرور ہونا بیگناہی اور نیکی کے نتایج طبیعیہ ہین
اسی زمرے مین بشاشی اور خاطر جمعی اور دلی مسرت کو بھی جو احسان اور اتحاد اور
شفقت کے عمل واقعی سے حاصل ہوتی ہین شمار کرنا چاہیئے۔

میری دانست مین اس مقام پر ایمان لانے والون یا دین پر سنجیدہ فکر کرنے والون
کے سزاے آیندہ کے اندیشون اور حیات افضل کی تسکین بخش امیدون کا ذکر کرنا
بیجا ہوگا کیونکہ یہ اندیشے اور امیدین فی الحال دل کی بے چینی اور اطمینان کا باعث ہین
اور اکثر آدمیون کے حتی کہ اون شخصون کے بھی دل سے رفع نہین ہوتین جنھون نے
دین کے اس معاملہ پر بتامل تمام غور کیا ہے اور کوئی نہین کہہ سکتا کہ یہ بے چینی اور خاطر جمعی
کسقدر زیادہ ہو اور بنظر حالت مجموعی نتیجہ اوسکا کیا نکلے ۔

بعد ازان خیال کرنا چاہیئے کہ سب راستباز اور بھلے آدمی نفس راستی و نیکی
کے لحاظ سے راستبازون اور نیکون کی مدد اور نفس شر کے لحاظ سے شریرون سے
بے التفاتی کرنے پر مائل ہین اور کسی قدر بلکہ بہت زیادہ ایسا کرتے بھی ہین اور اس
التفات اور بے التفاتی سے بہت کچھ فائدہ اور بے آرامی خواہ نخواہ پیدا ہوتی ہے
۔ اگرچہ اکثر آدمی اپنے افعال کے نیک و بد ہونے پر کم لحاظ کرتے ہین اور جب کچھ
اپنا تعلق نہو تو دوسرون کے افعال پر اور بھی کم التفات ہونے کا امکان ہے تاہم
اگر کوئی شخص نیک مشہور ہو تو ہر نوع اوسکی خوش وضعی کے خیال سے اکثر لوگ جسقدر
اوسکی وضع سے واقف ہون گے یقین ہے کہ بغیر اغراض بعید کے گاہے گاہے تھوڑی
بہت اوسکی خاطر داری اور خدمت ضرور کرینگے ۔ اور نیز اعزاز ملکی اور دوسرے فائدے
افعال نیک کے طبیعی نتیجے ہین اور اگر اس مین کسیکو کلام ہو تاہم ان نتیجون کے بعض

اوقات واقعہ ہوئے مین تو بہرحال کلام نہین ہوسکتا یعنی وہ نتیجے اعلی درجے کے افعال جمیلہ
مثل عدل و وفاداری و خیر خواہی عام و حب الوطنی سے باین نظر کہ یہ افعال نیکی کے
ساتھہ موصوف ہین حاصل ہوتے ہین اور اکثر اوقات سب کی نظرون مین ذلیل ہونا اور
تکلیف ظاہرا اور گاہے موت بھی نفس بدی کے نتیجے ہوتے ہین - مثلاً محض مصیبت کے
خوف کے علاوہ وہ تنفر جو انسان کو ظلم و تعدی و بے انصافی سے ہوتا ہے لاریب
اون انقلابات ملکی کا باعث ہوا ہے جو دنیا کی تواریخ مین سبھی مشہور و معروف ہین - کیونکہ
ظاہر ہے کہ آدمی ایذا رسانی کو ناواجب سمجھکر ناراض ہوتے ہین اور نہ صرف ضرر پہونچنے
بلکہ امر ناصواب کئے جانے کے خیال سے انتقام لینے کے درپے ہوتے ہین اور
یہ غضب نہ صرف اپنے واسطے بلکہ غیرون کے لیے بھی عمل مین لاتے ہین - پس اسی
طرح اکثر آدمی کسیقدر شکرگذار ہوتے ہین اور نیک خدمتون کا عوض کرنا چاہتے ہین
نہ صرف اس خیال سے کہ کسی شخص سے اونکو فائدہ پہونچا ہے بلکہ اس خیال سے بھی کہ
یہ خدمتین اوسکی نیک نیتی اور حسن لیاقت پر دلالت کرتی ہین - علاوہ ان سب کے
دو باتین خاص باتون کا ذکر کیا جاسکتا ہے جسکو بہت لوگ پوچ سمجھینگے لیکن میری
نظر مین کوئی شے پوچ معلوم نہین ہوتی جس سے ایسے اہم معاملے کی دریافت مین
کسیقدر بھی مدد پہونچتی ہو کہ آیا ایک ایسی حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پہ مبنی ہو علانیا
ان الفاظ کے صحیح صحیح معنی کے اس عالم مین ظاہرا قائم اور جاری ہے یا نہین - وے
خاص باتین یہ ہین - خانہ داری کے انتظام مین جو لاریب طبیعی ہے بچے اور لوگ
اکثر دروغ گوئی اور بے انصافی اور بدوضعی کی بنفسہ سزا پاتے ہین اور برعکس افعال
کی جزا دیجاتی ہے - اور یہ مثالین ہین اس امر کی کہ جزا اور سزا کے وسیلے سے

خواہ وہ کم درجہ کی ہو یا زیادہ نفس صداقت اور عدالت اور راست روی مین بالطبع تعلیم دیجاتی ہے۔ اگرچہ ملکی قوانین بازپرس افعال کی صرف خاص و عام کی مضرت کے لحاظ سے نہ افعال کی زبونی کے خیال سے کرتے ہین تاہم چونکہ ایسے افعال زبون ہین پس وہ خیال جو آدمیون کو اونکی زبونی کا ہے مختلف طرح سے مجرمون کو سزا تک پہونچانے مین بہت ممد و معاون ہوتا ہے۔ اور اکثر صورتون مین جبکہ نیت کے لحاظ سے قصور اور جرم کا مطلقاً نہونا صاف ظاہر ہو جاتا ہے تو جرایم مدنی کی سزاء معینہ سے برا،ت حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح جرم کو سنگین تر کرنے والے حالات عفو کے مانع ہوتے ہین*

پس اگر حیثیت مجموعی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو علاوہ اچھے اور برے اثر کے جو نیکی اور بدی کا خود آدمیون کے دلون پر ہوتا ہے معاملات دنیوی کسیقدر اونکی نفس نیکی و نفس بدی کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی پر موقوف ہین کیونکہ اگر ان باتون پر غور کیا جائے مثلاً نیک کرداری اور بدکرداری کا ادراک۔ نور باطن کی ہدایت۔ نیکون سے الفت اور بدون سے نفرت ہونا۔ پاس عزت۔ حیا۔ غضب۔ احسان۔ اگر ان سب پہ بلاتہ اور بلحاظ اونکے اثر کے غور کیا جاوے تو اون سے نہ صرف ہر روزہ انسان کی زندگانی مین بلکہ اوسکے ہر ہر زمانہ اور ہر تعلق اور نشوونما ہر کیفیت مین نفس نیکی کے کم یا زیادہ بالطبع مورد الطاف اور نفس بدی کے مورد نفرت ہونے کے صریح نظایر حاصل ہوتے ہین۔ حق تعالی نے جو ہمکو خیر و شر مین تمیز کرنیوالی طبیعت عطا فرمائی ہے یہ اسبات کے ثبوت کی دلیل معقول ہو سکتی ہے کہ ہم اوسکی حکومت عادلہ کے مطیع ہین لیکن یہ کہ اوسنے ہمکو ایسی حالت مین رکھا ہے جسمین اس طبیعت کو عمل کرنیکا موقع ہے اور جسمین وہ بطریق ناگزیر عمل کرتی ہے یعنی انسان کو ایسے عمل کرنیکی تحریک دیتی ہے جس سے نیکی مورد لطف و جزا اور بدی مورد نفرت اور

سزا ہویہ دونون ایکہی بات نہین ہین بلکہ یہ دوسری بات اوسکی حکومت عادلہ کا ثبوت مزید ہے کیونکہ یہ اوسکا ایک نمونہ ہے پہلی بات اس امر کا ثبوت ہے کہ حق تعالی انجام کار نیکی کی حمایت اور قرار واقعی مدد کریگا اور دوسری بات اوس حمایت اور مدد کا نمونہ عملی ہے جو وہ فی الحال کسیقدر کرتا ہے ؛

اگر زیادہ صراحت کے ساتھہ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ کیا وجہ ہے کہ نفس نیکی کی اکثر جزا دیجاتی ہے اور نفس بدی کی سزا اور اس قاعدہ سے کبھی خلاف نہین ہوتا تو معلوم ہوگا کہ کسیقدر تو یہ بات بنفسہ خیر و شر مین تمیز کرنیوالی طبیعت سے جو حق تعالی نے ہمکو عطا کی ہے اور نیز کسیقدر اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ علاوہ اس طبیعت کے اوسنے ہمکو ایک دوسرے کو راحت و رنج پہونچانے پر بہت اختیار دیا ہے۔ کیونکہ اولاً یہ امر یقینی ہے کہ سلامتی اور خوشی کسیقدر اور بعض صورتون مین نیکوکاری کے لازمی اور فی الحال ظہور مین آنیوالے نتیجے ہین اور ہماری طبیعت کی اوس سرشت سے جسکا ذکر ہوا نکلتے ہین۔ ہم ایسے پیدا کئے گئے ہین کہ نفس نیک کرداری سے ہمکو بہر حال چند حالتون مین خاطر جمعی حاصل ہوتی ہے اور نفس بدکرداری سے کسی حال مین نہین ہوتی۔ اور ثانیاً ہماری طبیعت سے جو خیر اور شر مین تمیز کرتی ہے اور اسباب سے کہ حق تعالی نے بہت صورتون مین ہماری راحت اور رنج کو ایک دوسرے کے اختیار مین رکھا ہے نفس بدی کی کُل نہین تو چند قسمین اور مثالین تو خواہی نخواہی معیوب سمجھی جائینگی اور آدمی بسبب اوسکی ذاتی کراہت کے سزا دینے پر آمادہ ہونگے اور جیسا کہ بدکار ہمیشہ رسوائی کی باطنی تکلیف سے ہرگز اپنے تئین بچا نہین سکتا ویسا ہی اوس سزا مستزاد سے بھی بچ نہین سکتا جو انسان اوس شخص کو واجب التعزیر سمجھکر دینے پر

آمادہ ہونگے۔ مگر بدی کی جانب سے اسکے مقابلے مین کچھ نہین کہہ سکتے کیونکہ
انسان کی طبیعت مین موافق اصطلاح منطقیون کے کوئی امر نیکی کے متناقض نہین
ہے اسلئے کہ امر راست اور معقول مثل صداقت اور عدالت اور محبت کو بذاتہ اونکی
راستی اور معقولیت کی وجہ سے عزیز رکھنا نیکی عبارت اسی سے ہے اور کذب اور
بے انصافی اور بے رحمی کے ساتھہ اس قسم کی التفات بالطبع ہرگز نہین ہے۔ اگر
یہ خیال ہو کہ نفس بدی کی پسندیدگی کی نظیرین موجود ہین (حالانکہ مجھکو اس امر کا ہونا
ہرگز قرین قیاس معلوم نہین ہوتا لیکن اگر فرض کرو کہ ایسا ہے) تو ظاہرا یہ بات
ازبس قاعدہ متعارفہ کے خلاف ہے اور یہان تک خلاف ہے کہ جہان تک کسی
قوت کا اپنی اصلیت سے جاتا رہنا خلاف قاعدۂ متعارف ہوسکتا ہے۔ اس قسم کی
روائت کی مثالین اگر صرف وہمی یا بہرحال غیر طبیعی سمجھکر چھوڑ دیجائین تو ہماری ترکیب
فطری اور ہماری حالت سے اون صورتون مین جنکا ابھی بیان ہوا یہ نتیجہ نکلے گا کہ بدکار
بنفسہ اور ون کی نظر مین ہرگز مورد الطاف نہین ہوسکتے اور نیکون کا چند صورتون
مین بنفسہ مورد الطاف اور کسیقدر بذاتہ مسرور ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ یہان اسباب
پر امرار نہین ہے کہ نیکی اور بدی مین جیسا بیان ہوا کسقدر فرق کیا جاتا ہے بلکہ صرف
اسباب پر کہ اون مین کسی قدر فرق کیا جاتا ہے۔ اگرچہ نفس نیکی اور نفس بدی کے
نتیجے ہرگز قلیل نہین۔ لیکن اونکا یون کسیقدر بالضرور تمیز کیا جانا ایک طرح پر لازمی ہے
اور یہ امر فی الحقیقت روزمرہ کے تجربے سے معاملات انسانی کی کمال ابتری مین
بھی پایا جاتا ہے ❊

ہمارا یہ دعوی نہین ہے کہ سلسلۂ اسباب عالم مین راحت و رنج آدمیون کی ذاتی

حسن لیاقت یا نالیاقتی کے علاوہ کسی دوسرے قاعدہ کے موافق منقسم پائے
نہین جاتے ہین ممکن ہے کہ گاہے وہ صرف تادیب وتعلیم کی راہ سے منقسم ہون
اور ممکن ہے کہ قواعد عامہ پر دنیا کا انتظام قائم کرنیکے وجوہات عمدہ اور حکیمانہ ہون
اور شاید قواعد عامہ ہی کی وجہ سے اقسام کا ایسا خلط ملط ہونا لازم آتا ہو اور نیز اسی
وجہ سے ہماری راحت ورنج کو ایک دوسرے کے اختیار مین جسقدر کہ وہ ہین رکھنا
پڑتا ہو۔ اور جس طرح یہ باتین عموماً نفس نیکی کی جزا اور نفس بدی کی سزا دیئے جانے مین
معاونت کرتی ہین اسی طرح اس امر کے عکس مین تو نہین کیونکہ یہ غیر ممکن ہے مگر اکثر اوقات
لوگون کو باوجود بدکار ہونے کے خوش حال اور باوجود نیکوکار ہونے کے خستہ خوار
کرنے مین بھی مدد کرتی ہین۔ اور بدتر ازین بعض افعال کی باوجود بد ہونے کے جزا اور
بعض کی باوجود نیک ہونے کے سزا دینے مین ممد ہوتی ہین۔ تاہم یہ سب باتین قانون
قدرت کی آواز کو ساکت نہین کر سکتین جو پروردگار کے اہتمام مین نیکی کی بمقابلہ بدی
کے برملا حمایت کرتی ہے اور اوسکو اوسپر ترجیح دیتی ہے۔ کیونکہ ہمارا ایسا پیدا کیا جانا
کہ نفس نیکی اور بدی پر بالطبع جدا جدا اس طرح پر التفات اور بے التفاتی کیجاتی
ہو اور جزا و سزا دی جاتی ہو طبیعت عالم کے منشا کا ثبوت بدیہی ہے کہ ایسا ہی ہونا چاہیئے
ورنہ ہماری طبیعت کی خلقت جس سے یہ بات صاف صاف اور بلا واسطہ نکلتی ہے
بے معنی ہوئی جاتی ہے۔ مگر اس وجہ سے کہ گاہے نیک افعال کی سزا دیجاتی ہے اور
افعال بد کی جزا یہ نہین کہہ سکتے کہ طبیعت عالم کا منشا یہی تھا۔ اور اگرچہ یہ عظیم ابتری
کسی خواہش طبیعی کے باعث ظہور مین آتی ہے جیسا کہ ورکل افعال کا ظہور ہوتا ہے
تاہم ممکن ہے اور شک نہین کہ یہ ابتری کسی خواہش کی رعایت کی وجہ سے

پیدا ہوتی ہے جو ہم مین دوسرے ازبس نیک مقاصد کے لئے رکھی گئی ہے - اور فی الحقیقت یہ دوسرے نیک مقاصد بھی ہر خواہش کے صاف صاف دیکھنے مین آ جاتے ہین

پس ہمکو ایک ایسا اعلان جسکے نتایج کا ظہور کسی قدر فی الحال پایا جاتا ہے اوسکی طرف سے جو موجودات مین سب سے بلند و برتر ہے اس بارہ مین کہ وہ کس فریق سے ہے یا کس کی طرفداری کرتا ہو حاصل ہے جس سے نیکی کی تائید اور بدی کی مخالفت ظاہر ہوتی ہے - پس جسقدر کوئی آدمی نیکی اور صداقت اور عدالت اور انصاف اور محبت اور اوس معاملے کی راستی پر جس مین وہ مشغول ہے ثابت قدم رہتا ہے اوسی قدر وہ انتظام الٰہی کا جانب دار اور اوسکا ممد و معاون ہے اسی وجہ سے ایسے شخص کو باطنی خاطر جمعی اور امنیت کا خیال پیدا ہوتا ہے اور نیز امید واثق ہوتی ہے کہ آیندہ کو کچھ اور ہوگا

اور یہ امید نیکی کی میلان لا بدی سے قوی ہوتی ہے - اور اگرچہ ان میلان کا فی الحال پورا پورا اثر نہین ہوتا تاہم وہ طبیعت عالم مین پائے جاتے ہین پس اون سے اوسکی اصلی خلقت مین کسیقدر نیکی کا جزو شامل ہونے کی ایک نظیر حاصل ہوتی ہے - نیکی اور بدی مین بذاتہ زیادہ اوس سے کہ وے واقعی پیدا کرتی ہین نیک اور بد تاثیرات جنکا ابھی ذکر ہوا پیدا کرنے کا میلان موجود ہے - مثلاً اگر اکثر اوقات حیلہ بازی کر کے سزا و جزا سے بچ جانا ممکن نہوتا اور آدمیون کے چال چلن سے کلی واقفیت حاصل ہوتی اور اس طرح پر بہتیرے جو نیکی کے التفات اور بدی کی بے التفاتی پر مستعد ہین علل عارضیہ کے باعث باز رکھے نجاتے تو نیک اور بد آدمی بنفسہ بہت زیادہ مورد جزا و سزا ہوتے نیکی اور بدی کا یہ میلان بنسبت ہر تنفس کے ظاہر ہے - مگر شاید خاص کر غور کرنے کی ضرورت ہے ہو کہ ایک جماعت متشارکہ کی قوت نیکی کے زیر ہدایت ہونے سے بالطبع مستزاد ہوتی

اور قوت مخالفہ پر جو اوسکے زیر ہدایت نہین ہے غالب آنے کا میلان لابدی رکھتی ہے جس طرح عقل کے زیر ہدایت ہونے سے قوت ترقی کرتی ہے اور طاقت بھی پر غالب ہونے کا میلان رکھتی ہے بھیڑیے بہائم طاقت مین انسان کے مساوی ہین اور بھیڑیے زیادہ طاقتور۔ اور ممکن ہے کہ کل طاقت بہائم کی انسان کی طاقت سے زیادہ ہو مگر عقل اسکو اونپر فوق اور غلبہ بخشتی ہے پس انسان زمین پر بلاکلام جمیع حیوانات پر حاکم ہے اور کوئی اس فضیلت کو اتفاقیہ نہین سمجھتا مگر یہ کہ عقل اوسکو بذاتہ حاصل کرنے کا میلان رکھتی ہے۔ تاہم اس دعوی کے معنی اور صداقت کی نسبت کہ نیکی مین ایسا ہی میلان ہے شاید مشکلات پیش کیجاوینگی +

ان مشکلات کے رفع کرنے کے لئے بالتفصیل دیکھنا چاہئے کہ اس معاملے مین عقل کی جسمین اس میلان مفیدہ کا ہونا بلا تامل تسلیم کیا جاتا ہے کیا صورت ہے۔ فرض کرو کہ دو یا تین شخصون پر جو بہت عاقل اور تعلیم یافتہ ہین ایک ویران جنگل مین چند درندے جانور جو اون سے شمار مین دس گونہ ہون حملہ کرین کیا اونکی عقل اس جنگ غیر مساوی مین اونہین فتح بخشے گی پس قوت گو عقل کے ساتھ متفق اور اوسکے زیر ہدایت ہو مگر طاقت مخالفہ پر گو کتنی ہی کیون نہ ہو غالب آ نہین سکتی جب تک کہ آپس کی مقدار قوت مین کوئی مناسبت نہو۔ پھر ایک حالت خیالیہ فرض کیجیے کہ اگر حیوانات ذیعقل اور غیر ذیعقل سب صورت ظاہر اور وضع مین یکسان ہوتے تو پیشتر اوسکے کہ حیوانات ذیعقل کو آپس مین ایک دوسرے کو تمیز کرنے اور اپنے مخالفون سے جدا ہو کر متفق ہونے کا موقع ملتا وے یقیناً حیوانات غیر ذی عقل کے برابر ہوتے یا چند صورتون مین بہت نقصان مین رہتے اگرچہ اتفاق کی صورت مین وے ازبس غالب ہو سکتے تھے کیونکہ اتفاق کا ایسا اثر ہوتا ہے کہ

دس آدمی متفق ہوکر وہ کام کرسکتے ہین جسکو دس ہزار اوسی طاقت اور عقل طبیعی کے جن مین مطلق نفاق ہو انجام کو نہین پہونچا سکتے۔ پس اس حالت مین قوت بہیمی بوجہ نا اتفاقی حیوانات ذی عقل کے عقل کا مقابلہ کرکے کسی قدر غالب ہوسکتی ہے۔ یا فرض کرو کہ ایک جماعت آدمیون کی کسی جزیرے مین جہان صرف جنگلی بہائم بستے ہون وارد ہوئی ایسی جماعت کہ بوسیلہ قوانین ملکی اور اختراع فنون اور چند برسون کے تجربے کے بشرطیکہ اس عرصے تک وہ قائم رہ سکے جنگلی بہائم کو مغلوب کرنے اور اپنے تئین صحیح و سالم محفوظ رکھنے کیواسطے کافی ہوتا ہم ممکن ہی کہ اجتماع اتفاقات سے حیوانات غیر ذی عقل کو ایسا موقع ملے کہ یکبارگی نوع حیوانات ذی عقل پر غالب آوین بلکہ انکو بیخ و بن سے نیست و نابود کردین۔ پس ممکن ہے کہ قوت بہیمی پر غالب آنے کے واسطے زمانہ دراز کی اور عقل کے عمل کرنے کے لیے موقع اور محل مناسب کی قطعی ضرورت ہو۔ علاوہ اسکے بہائم کے ایسے عزمون مین کامیاب ہونے کی بہت سی مثالین موجود ہین جنکو وے ہرگز اختیار نکرتے اگر انکی خلقی بےعقلی اون عزمون کا خطرہ دریافت کرنے کی اور انکی قوت غضبی کی شدت اوس خطرے سے متنبہ ہونے کی مانع ہوتی اور اس امر کے بھی نظائر موجود ہین کہ عقل اور عاقبت اندیشی آدمیون کے اوس کام کے اختیار کرنے کی مانع ہوئی جس مین بعد ازان دریافت ہوا کہ اگر بخت یاری کرتا تو تھوڑے سے کامیاب ہونا ممکن تھا۔ اور ممکن ہے بعض موقعون پر جہالت و نادانی اور کمزوری و نفاق اپنے فوائد رکھتے ہون پس حیوانات ذی عقل حیوانات غیر ذی عقل پر خواہ نخواہ شرف نہین رکھتے ہین اور اگرچہ یہ بات کیسی ہی بعید از قیاس معلوم ہوتی ہو تاہم ظاہر ممکن ہے کہ بعض کرون مین حیوانات غیر ذی عقل شرف رکھتے ہون۔ اور اگر حیوانات ذی عقل اپنے اصلی فائدے

کی غلط فہمی اور حسد اور دغا اور بے انصافی کے باعث جسکا نتیجہ آپس کی دشمنائی اور بغض ہوگا باہم مطلق اختلاف ونفاق رکھتے ہوں جبکہ حیوانات غیر ذی عقل آپسمیں بالطبع کمال متفق ہوں تو یہ صورت اس طرح کی حالت برعکس کے وقوع کی ممد و معاون ہوسکتی ہے کیونکہ ہر شخص اسکو برعکس سمجھے گا اسلئے کہ باوجود اسکے کہ عقل کا غالب ہونا ممکن اور غالب ہونے کے واسطے چند کیفیات موافقہ کا ہونا ضرور ہے تاہم ادمیں قوت بہیمی پر غالب آنے کا بالطبع میل موجود ہے۔

پس ہم کہتے ہیں کہ نیکی بھی ایک جماعت متشارکہ میں شرف اور قوت مستزاد پیدا کرنے کے لئے ایسا ہی میلان رکھتی ہے خواہ یہ قوت قوت مخالفہ سے ذریعہ حفظ کا مقدور کیجائے اور خواہ وسیلہ دوسرے فائدے حاصل کرنے کا اور نیکی کے اس میلان کا ظہور اس طرحپر ہوتا ہے کہ وہ فائدے عام کو جماعت متشارکہ کے ہر فرد کا مقصود اور مطلوب بنا دیتی ہے اور ہر ایک کو فکر اور کوشش اور تذکر اور انقیاد نفس پر آمادہ کرتی ہے تاکہ دریافت کیا جاوے کہ فائدہ عام کے حاصل کرنے اور اسکے قائم رکھنے کے لئے کون سا طریقہ سب سے زیادہ موثر ہوگا اور نیز اس لئے کہ مدعا مذکور کے حصول کی غرض سے ہمکو کیا کرنا چاہئے۔ اور نیکی کا یہ میلان اس طرح بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک جماعت کے افراد کو آپس میں متفق کر دیتی ہے جس سے جماعت کی طاقت زیادہ ہوجاتی ہے۔ اور جس بات کا ذکر بالخصوص کرنا مناسب ہے وہ یہ ہے کہ اس جماعت متشارکہ کا اتفاق صداقت اور عدالت پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ جسطرح صداقت اور عدالت مخصوص ذریعہ اتفاق کے ہیں ویسا ہی شفقت یا خیرخواہی عام اگر صداقت اور عدالت کے زیر ہدایت اور تابع نہوں تو نہیں معلوم کہ وہ کیا ہوں ٭

فرض کرو کہ عالم غیب اور پروردگار کے معاملات غیبی کسیقدر عالم ظاہری کے مشابہ ہین یا کہ دونون ملکر نظام متحد و متفق ہین جسکے دونون حصے یعنی وہ جو ہم دیکھتے ہین اور وہ جو ہماری مشاہدے سے خارج ہے آپس مین مشابہ ہین۔ اس صورت پر کل عالم مین قوت مستعار جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اوس قوت پر جو نیکی کے زیر ہدایت نہین ہے عموماً غالب آنے کا بالضرورت ایسا ہی میلان بالطبع رکھتی ہوگی جیسا کہ عقل مستعار کو کل عالم مین قوت بہیمی پر غالب آنے کا میلان حاصل ہے۔ مگر اس غرض سے کہ نیکی غالب آوے یا وہ چیز واقعی پیدا کرے جسکے پیدا کرنے کا اوس مین میلان ہے ضرور ہے کہ ویسے ہی لوازم جو عقل کے غلبہ کے لئے ضروری ہین جمع ہون۔ اور ضرور ہے کہ اوس قوت طبیعیہ مین جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اور اوس مین جو نہین ہے باعتبار مقدار کے گونہ مناسبت ہو۔ اور ضرور ہے کہ مدت وقت مکتفی ہو۔ کیونکہ نیکی کی فطرت کے لحاظ سے ضرور ہے کہ اوسکی پوری پوری کامیابی مثل عقل کی کامیابی کے بتدریج ہو یا یون کہئے کہ آزمایش کے لئے میدان موزون اور ساحت وسیع اور موقعون اور محل مناسب کی ضرورت ہے تاکہ جمیع نیک اشخاص متفق ہوکر قوت ناجایز کا مقابلہ کرین اور اپنی جہد بالاتفاق کا ثمرہ حاصل کرین۔ اور فی الحقیقت اس امید کی گنجایش ہے کہ اس عالم مین بھی نیکون اور بدون کے شمار مین اتنا بڑا فرق نہین ہے بلکہ نیک لوگ اس قدر طبیعی قوت رکھتے ہین کہ اونکو بہت کچھ غلبہ ہو بشرطیکہ اتفاقات زمانہ اونکی قوت کے متفق ہونے کے مانع نہون۔ کیونکہ بہت کم بلکہ نہایت ادنیٰ قوت جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اوس قوت پر جو نسبتہً زیادہ تر ہے مگر نیکی کے زیر ہدایت نہین غالب آویگی۔ بہرحال نیک آدمی منجملہ اور وجوہات کے ایک دوسرے کی وضع سے واقف

نہونے کے باعث دنیا مین متفق نہین ہو سکتے۔ اور سلسلۂ معاملات انسانی جسقدر واضح ہے اور وہ حالت جس مین فی الحال ہمارا گذر ہو رہا ہے خاص کر کوتہی عمر کی نیکی کے کماحقہ عمل کرنے کی چند اور صورتون مین بہی مانع ہے۔ وہ میلان طبیعی جسکا اوپر بیان ہوا اگرچہ حقیقی ہے تاہم حالت موجودہ مین موثر ہونے سے باز رکھا گیا ہے مگر ممکن ہے کہ یہ عوارض حالت آیندہ مین رفع ہو جادین۔ بموجب اصطلاح مسیحیون کے نیکی اس دنیا مین حالت رزم مین ہے اور متفرق اتفاقات ناموافق بارہا اوسکے مغلوب کرنے مین ممد ہوتے ہین مگر ممکن ہے کہ حالت آیندہ مین اسباب اوسکے غالب ہونے کے زیادہ ہون اور چند حالات آیندہ مین سراسر غالب آدے اور اوس جزا کا ہو بطور نتیجہ کے حاصل ہو حظ اوٹھا دے۔ اگرچہ اس دنیا مین نیکی بے قدر ہے اور شاید گمنام و حقیر و مظلوم لیکن ممکن ہے کہ عالم جاودانی مین مدت کثیر تک قائم رہنے والے حالات ہون جو ہر طرح پر نیکی کے عمل کی اور اوسکے نتایج بالطبع کے واقعی ظہور مین آنے کی کافی گنجایش رکھتے ہون۔ اگر روح بالطبع غیر فانی ہے اور حالت موجودہ ایک ترقی ہے جانب حالت آیندہ کے جیسا کہ طفولیت سن بلوغ کی طرف ہو تو ہو سکتا ہے کہ نیک آدمی نہ صرف آپس مین بلکہ نیز انواع دیگر کے نیک مخلوقات کے ساتھ حالت آیندہ مین بالطبع متفق ہون۔ کیونکہ نیکی اپنی فطرت کے تقاضے کے موافق اونکے درمیان جو اوس سے مزین اور آپسمین معرفت رکھتے ہین کسیقدر ایک مبدا اور رشتہ اتحاد ہے ایسا کہ مرد نیک کل عالم کے نیک مخلوقات کی نظرون مین جو اوسکی وضع سے واقف ہو سکتے ہین اور اوسکی زیست کے کسی حصے مین کسی طرح پر اوسکی معاونت کر سکتے ہین خواہ نخواہ مورد الطاف و حمایت ہوگا۔ علاوہ اسکے اگر فرض کرو کہ نیکی کے یہ

سب میلان مفید بعض زمانون اور حالات بعیدہ مین ایک یا متعدد انواع مخلوقات مین اپنا اثر کامل پیدا کرین اور حق تعالیٰ کی سلطنت مین جو کائنات پر محیط ہے بدکارون کی انواع مین سے کسی کے دیکھنے مین آوے تو نیکی کی اس مبارک تاثیر کا نمونے کی طرح پر پایا جاوے اور طرح پر یہ میلان ہوگا کہ اونکی اصلاح کرے جو اصلاح پذیر ہو سکتے ہین اور جن مین نیکی کی قدر و منزلت بحال ہو سکتی ہے۔ اگر ہمارے تصورات پروردگار کے نظام کی نسبت اسقدر وسیع ہو جاوین جسقدر کہ حال کے انکشافات جدیدہ نے ہماری نظر نسبت عالم مادی کے کشادہ کردی ہے تو اس قسم کے بیان بعید از عقل اور مبالغہ آمیز معلوم نہوتے بہرحال یہ غرض نہین ہے کہ اون سے عالم کے نظام خاص کا جیسا کہ ہے بعینہ بیان سمجھا جاوے یہ تو بغیر الہام کے واضح نہین ہو سکتا کیونکہ فرضیات کو اس نظر سے کہ غیر معتبر نہین ہین حق گردان نہین سکتے لیکن اونکا ذکر اس نظر سے کیا گیا ہے کہ نیکی کا اپنے لئے ایسی فضیلت اور ایسے فواید حاصل کرنے سے باز رکھا جانا اوسکی تقاضاء فطرت پر اونکے حاصل کرنے کی نسبت اعتراض قلیل ہو سکتا ہے۔ اور فرضیات مذکورہ سے یہ بات صاف واضح ہوتی ہے کیونکہ اون سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان عوارض کا لابد ہونا اسقدر بعید ہے کہ ہم خوف یا سانی تصور کر سکتے ہین کہ کیونکر حالات آئندہ مین اونکا رفع ہو جانا اور نیکی کو عمل کا کامل موقع عطا ہونا ممکن ہے۔ اور ان جمیع میلان مفید کو نیکی کے حق مین اعلان الٰہی تصور کرنا چاہیے۔ مگر اس سے دائرہ تقریر بہت وسیع ہو جاتا ہے اگرچہ یہ امر یقینی ہے کہ جیسا عالم مادی کسی قدر بعید و نامحصور معلوم ہوتا ہے پروردگار کا کوئی نظام بھی ضرور اوسیقدر وسیع ہوگا ۵

اگر ہم اپنی جاے سکونت یعنی کرہ زمین کی طرف ذرا پھر متوجہ ہون تو ایک

مثال کے ذریعے جو اسقدر وسیع و بعید نہین ہے نیکی کا یہ مبارک میلان دیکھنے
مین آویگا۔ ایک سلطنت یا مشارکت انسانی جو نیکی مین مکمل اور چند زمانون سے علی التواتر
ہی چلی آئی ہو فرض کرو اور اوسکے لئے ایک مقام تجویز کرو جو سلطنت عالمگیر کے لئے
سودمند ہو۔ ایسی ریاست مین فریق مخالف کا نام ہی نہوگا مگر خاص معاملات سیاست
کے خواہی نخواہی اور ہمیشہ اہل لیاقت کو مجموعی تمام تفویض ہونگے اور وے بلاحسد
آپس مین تقسیم کرینگے۔ ہر ایک کو ان مین سے وہ خدمت دیجائیگی جسکی وہ لیاقت خاص
رکھتا ہو اور وے جو ذکاوت مین ممتاز نہین ہین محفوظ رہین گے اور صاحب ذکا کے
زیر ہدایت و حفاظت ہونا اپنی عین خوش نصیبی جانین گے۔ تجاویز مملکت درحقیقت مجموعی تمام
کی اتفاق رائے کے نتیجے ہونگے اور ان تجاویز کی تعمیل اونکی قوت متفقہ کے ذریعہ
سے بدیانت تمام ہوگی۔ بعض لوگ بطریق اولیٰ مگر سب کے سب کسی نہ کسیقدر اقبالمندی
عموم کی مدد کرینگے اور اوس مین ہر شخص اپنی نیکی کا پھل پاویگا۔ اور چونکہ اونکے درمیان
بے انصافی کا خواہ دغا سے ہو یا ظلم سے نام ہی نہوگا پس وے اپنے ہمسایون مین بھی
اوس سے بخوبی محفوظ ہونگے۔ کیونکہ عیاری اور جھوٹا ذاتی فائدہ اور ظالمانہ سازشین
جنکو کبھی وقعت نہین ہوتی اور جنکے ساتھ نفاق اور دغا اندرونی ہمیشہ لگی رہتی ہے
اگر ان سب کا دانش اور خیرخواہی عام اور اتحاد واثق سے مقابلہ کیا جائے اور دونون
کو اونکی طاقت کی آزمایش کے واسطے کافی زمانہ دیا جائے اوسوقت اونکا ضعیف اور
محض پوچ ہونا ثابت ہوگا۔ ان سب باتون پر اوس رعب اور داب کو جو عموماً ایسی
سلطنت کا مخصوص بطور نمونے کے روے زمین پر ہوگا اور اوس تعظیم و تکریم کو جو
اوسکی کی جائیگی مستزاد کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ یہ سلطنت اور سب سلطنتون سے اعلیٰ ت

ہوگی اور کل دنیا بتدریج ضرور اوسکے تصرف مین آجائیگی اور یہ امر ظلم ناجائز اور تعدی سے نہین بلکہ کسیقدر تو تسخیر کے ذریعے سے جسکی راستی کو سب تسلیم کرین عمل مین آوے گا اور کسی قدر اس طرح پر کہ امتداد زمانہ مین حسب ضرورت متواتر اور بادشاہتین ایک بعد دوسرے کے اوسکے زیر سایہ پناہ لین گی اور بالقصد اوسکی اطاعت قبول کرینگی۔ سردار ایسی سلطنت کا ایک شاہ عالمگیر ہوگا باعتبار اوس معنی کے جو ہنوز کسی انسان فانی کی نسبت مستعمل نہین ہوا اور مشرق تا مغرب اوسکی نسبت حرف بحرف صادق آوے گا کہ جمیع ملتین اور قومین اور زبانین اوسکی اطاعت کرینگی۔ اور اگرچہ طبیعت بشری کی واقفیت سے جو ہمکو حاصل ہے اور تاریخ انسانی سے ظاہر ہے کہ اس دنیا پر ایک طایفہ انسان کا حق تعالی کے خوف اور نیکی کی پیروی عام مین متفق ہوکر ایک جماعت متشارکہ یا سلطنت مین جمع آنا اور ایسی سلطنت کا علی التواتر چند زمانون تک ایسا بالاتفاق قائم رہنا بغیر وساطت معجزہ نما کے غیر ممکن ہے تاہم اگر اسکو فرض کیجئے اور مان لیجئے تو اثر ایسا ہی ہوگا جیسا ابھی بیان ہوا۔ پس نظیراً یون سمجھئے کہ وہ قوت اور اقبال مندی عجیب جسکا وعدہ صحیفہ انبیا مین قوم یہود سے ہوا بدرجہ غایت اون پیشین گوئی کا جو اونکے حق مین کی گئی کہ جمیع قوم راستباز اور ہمیشہ کے لئے زمین کی وارث ہوگی نتیجہ ہوگا بشرطیکہ جملہ اخیر سے صرف مدت دراز تک جو امورات کی تکمیل کے لئے کافی ہو قائم رہنا سمجھا جاوے۔ اس قسم کی پیشین گوئیان جو متعدد دین سلسلہ اسباب عالم موجودہ ومعلومہ مین تکمیل کو پہونچ نہین سکتین لیکن اگر اونکا پورا ہونا فرض کیا جاسے تو اس صورت مین وہ سلطنت اور عظمت جسکا وعدہ ہوا ضرور بالطبع بدرجہ غایت ظہور مین آئے گی ٭

اب دین کے نظام اجمالی پر غور کیجیے کہ انتظام دنیا کا یکسان اور متحد اور خیر و شر کی امتیاز پر مبنی ہے اور کہ نکوئی اور راستی انجام کار غالب رہین گی اور ایک حاکم مطلق کے اہتمام مین فریب اور قوت ناجایز اور نیز شر کی دغابازی اور تعدی پر غالب آئیگی۔ اور بیانات مسطورہ بالا سے ظاہر ہوگا کہ حق تعالیٰ نے ہمکو عقل کے ذریعے سے اس نظام کے مختلف حصّون کے رابطۂ خاص دریافت کرنے کی قابلیت عطا کی ہے اور نیز اس بات کے دریافت کرنے کی کہ اس نظام مین تکمیل کو پہونچنے کا میلان جو نیکی کی مقتضائے طبیعت سے نکلتا ہے موجود ہے اور اس میلان کو کسی قدر نیکی کا جزو جو اشیا کی سرشت مین داخل ہے سمجھنا چاہیے۔ اگر کوئی شخص ان سب باتون کو خفیف اور ادنیٰ سمجھے تو میری اوس سے یہ درخواست ہے کہ اگر یہ سب میلان مفید بدی مین بالذات اور بالطبع ہوتے یا نیکی مین بالذات اوسکے برخلاف ہوتے تو اُسکی کیا راے ہوتی بتامل غور کرے۔

لیکن شاید اعتراض کیا جاوے کہ باوجود نیکی کی ان سب تاثیرات اور میلان بالطبع کے ممکن ہے کہ معاملات خلط ملط اسی طرح پر جیسا کہ اس دنیا مین فی الحال ہین کل عالم مین جاری ہون اور آیندہ بھی جاری رہین یعنی نیکی گاہے سرفراز ہو اور گاہے سرنگون اور بدی گاہے سزا کو پہونچے اور گاہے کامیاب ہو۔ اسکا یہ جواب ہے کہ اس باب یا اس رسالہ مین یہ بات مدنظر نہین رکھی گئی ہے کہ حق تعالیٰ کی کامل حکومت عادلہ جو اس دنیا پر ہے یا دین کی صداقت کا حقہ ثابت کیجاے بلکہ یہ کہ غور کیا جاے کہ نظام اور سلسلۂ اسباب عالم مین کون سی ایسی باتین ہین جو حکومت عادلہ یا دین کے حقیقی ثبوت کی تائید کرتی ہین اور جنکو ہم سمجھتے ہین کہ ہم اون سے واقف ہین اور نیز یہ کہ بنظر اس مطلوب

تقریر مسطورہ بالا کی متانت بخوبی ثابت ہوجاوے۔ فی الحقیقت راحت اور رنج ہمارے درمیان کسی قدر بلکہ بدرجہ غایت ظاہرا بلاسحاظ آدمیون کی لیاقت کے منقسم ہین۔ اور اگر نظام اور سلسلہ اسباب عالم مین اس امر کی نسبت کچہہ اور ظاہر ہہوتا تو نظام اور سلسلہ اسباب عالم سے کوئی دلیل اس امید یا اندیشہ کی نہ نکلتی کہ آدمیون کو حالت آیندہ مین موافق اونکے اعمال کے جزا اور سزا دی جائیگی۔ مگر جاے غور ہے کہ اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اوس صورت مین بہی اسباب ظاہرہ سے اس امر کے خیال کی کوئی وجہ پیدا ہہوتی کہ حالت مجموعی کی نظر سے نیکی غالب ہوگی بلکہ بدی خواہی نخواہی غالب ہیگی۔ پس ثبوت ایسی حالت آیندہ کا جس مین مکافات ہوگی دلائل متعارفہ پر جو میری راے مین ظاہرا لاجواب ہین مبنی رہتا اور اگرچہ اون باتون سے جن پر ابہی اصرار ہوچکا ہے اون دلائل کی تائید مزید نہ ہو تو بہی وے لاجواب قائم رہتے ہین مگر ان باتون سے تو اونکی ازبس تائید ہوتی ہے کیونکہ۔

(اولاً) وے ظاہر کرتے ہین کہ طبیعت عالم کے موجد کو درباب نیکی اور بدی کے عدم توجہی نہین ہے بلکہ وے دلائل طبیعت عالم کے موجد کی طرف سے نیکی کی تائید مین اور بدی کے خلاف پر بمنزلہ اعلان قطعی کے ہین جس سے گریز ممکن نہین اور اس اعلان کے مقابلہ مین بدی کی طرف سے نہ کچہہ پیش کرسکتے ہین اور نہ اوسکے جواب مین کچہہ کہہ سکتے ہین۔ پس اگر کوئی شخص بلالحاظ ثبوت حقیقی دین کے صرف سلسلہ اسباب عالم کے ذریعہ سے دریافت کیا چاہے کہ آیا زندگانی آیندہ مین راستباز کا یا بدکار کا فائدے مین رہنا قرین قیاس ہے تو ہرگز شک نہین کہ اوسکی راے کو درباب راستبازون کے فائدے مین رہنے کے غلبہ ہوگا۔ پس سلسلہ

اسباب عالم جس پہلو پر کہ اوسکا فی الحال بیان ہوا ہمارے لئے دین کے فرائض کا دراصل ایک ثبوت عملی مہیا کرتا ہے۔

ثانیاً جب حق تعالی موافق دین کی تعلیم کے نفس نیکی اور بدی کی جزا و سزا دیگا اس طرح پر کہ ہر ایک شخص حالت مجموعی کی نظر سے اپنے اعمال کا عوض پائیگا تو یہ عدالت قاسمہ بہ نسبت اوسکے جسکا تجربہ ہمکو حق تعالی کے انتظام موجودہ سے حاصل ہے باعتبار جنس کے نہین بلکہ صرف باعتبار مرتبے کے مختلف ہوگی۔ وہ اگلا دراصل وہ ہوگی جسکی طرف ہم فی الحال میلان دیکھتے ہین۔ وہ اوس حکومت عادلہ کی صرف تکمیل ہوگی جسکی نسبت تقریر مسطور سے ثابت ہوا کہ اوسکے اصول اور ابتدا کا وجود نظام اور سلسلہ طبیعت عالم موجودہ مین لاکلام پایا جاتا ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ

ثالثاً جیسا کہ حق تعالی کی حکومت طبیعیہ مین راحت اور رنج کے اقسام اور مقدار سے جنکا تجربہ ہمکو فی الحال حاصل ہے اس امید اور اندیشہ کو جگہہ ہے کہ حالت آئندہ مین درصورت اوسکے تسلیم کئے جانے کے راحت اور رنج دونون کے مقدار اور اقسام زیادہ ہون۔ ویسا ہی اوسکی حکومت عادلہ مین ہمارے اس امر کے تجربے سے کہ نیکی اور بدی کی فی الحال جزا اور سزا کسی قدر واقعی دی جاتی ہے اس امید اور نیز اندیشہ کو جگہہ ہوتی ہے کہ ممکن ہے کہ آئندہ کو اونکی جزا و سزا زیادہ تر دیجائے۔ البتہ یہ امر تسلیم کیا جاتا ہے کہ محض اتنی ہی بات اس گمان کے لئے کہ نیکی اور بدی کی خواہ مخواہ زیادہ ہی جزا و سزا دی جائیگی اور کم نہین کافی نہین ہے۔

تاہم (آخر الامر) نیکی اور بدی کے نیک اور بد میلان سے گمان مذکور کی کافی

گنجایش ہے۔ کیونکہ یہ میلان لازمی ہین اور اشیا کی طبیعت پر مبنی ہین درحالیکہ انکے اثر کامل پیدا کرنے کے عوارض بیشمار حالتون مین لازمی نہین بلکہ صرف عارضی ہین۔ اس صورت مین ان میلان کا اور نیکی اور بدی کی واقعی جزا و سزا کا جو اشیا کی مقتضا طبیعت سے بلاواسطہ نکلتا ہے حالت آئندہ مین قائم رہنا نسبت اونکے عوارض اتفاقیہ کے قائم رہنے کے زیادہ قوی دلیل پر مبنی ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ عوارض اوٹھہ جاوین تو ان جزاؤن اور سزاؤن کا آگے کو زیادہ تر بڑھتے جاتا اور حکومت عادلہ کی تکمیل کی جانب اونکا رجحان ہونا خواہ نخواہ لازم آویگا یعنی نیکی اور بدی کے میلان اپنا اثر کامل پیدا کرینگے لیکن یہ کہ کس وقت یا کہان یا کس خاص طرح پر یہ ہوگا بغیر الہام کے ہرگز واضح نہین ہو سکتا ہے +

اگر حالت مجموعی کے لحاظ سے دیکھا جاوے تو حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ سے ایک طرح کی حکومت عادلہ نکلتی ہے اس لئے کہ نیکی اور بدی کی اس نظر سے کہ جماعت متشارکہ کے حق مین مفید و مضر ہین اور نفس نیکی اور نفس بدی کی نظر سے بالطبع جزا و سزا دیجاتی ہے۔ پس طریقہ حکومت کے عادلہ یعنی نیکی اور بدی کی امتیاز پر مبنی ہونے کا خیال اختراعی نہین بلکہ طبیعی ہے کیونکہ عالم کے نظام اور سلسلۂ اسباب کے معائنہ سے یہ خیال ہمارے ذہن مین پیدا ہوتا ہے اور جن مثالون کا ذکر ہوا ان مین طریقہ مذکور کے اجرا کی ابتدا واقعی پائی جاتی ہے۔ اور ان باتون کو نیکی کے حق مین اور بدی کے برخلاف طبیعت عالم کے موجدہ کا اعلان تصور کرنا چاہیئے یہ باتین حالت آئندہ مین اونکے جزا و سزا دیے جانے کے تصور کو اعتبار بخشتی ہین اور نیز اس امید اور خوف کے امکان کی بنا ہین کہ اونکی جزا و سزا زیادہ تر دیجاوے بہ نسبت اوسکے کہ یہان دیجاتی ہے

اور جسقدر کہ ان باتون کی تصدیق ہوتی ہے اوسیقدر دین کے اثبات کی دلیل جو نظام اور اسباب عالم سے حاصل ہوتی ہے اسباب پر غور کرنے سے ترقی پاتی ہے کہ زمانہ حال کے مقابلے مین اس نظام اخلاقی کے کمال کی جانب بہت زیادہ ترقی کرنیکے طبیعی میلان موجود ہین اور اوسکے عوارض بے انتہا حالتون مین صرف عارضی ہین - پس طریقہ حکومت کے خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہونے کا خیال (ایسی حکومت جو بہ نسبت اوسکے کہ دیکھنے مین آتی ہے زیادہ کامل ہو) اختراعی نہین بلکہ طبیعی ہے اسلیئے کہ وہ نیکی اور بدی کے میلان ذاتی سے ہمارے ذہن مین آتا ہی - اور ان میلان کو اسطرحسے سمجھنا چاہیئے کہ وہ طبیعت عالم کے موجد کیطرف سے بمنزلہ آگہی اور کنایتہ وعدے اور وعید کے ہین کہ نیکی اور بدی آیندہ کو بہ نسبت زمانہ حال کے بہت زیادہ مورد جزا و سزا ہوگی اور واقعی ہر میلان طبیعی سے جو جاری رہنے والا ہی مگر صرف علل اتفاقیہ اوسکے اثر کامل پیدا کرنیکے مانع ہین یہ ظن حاصل ہوتا ہے کہ اسطرح کا میلان کسی نہ کسی وقت اپنا اثر کامل پیدا کرے گا اور اس ظن کی قوت امتداد زمانے کے موافق زیادہ یا کم ہوگی - اور ان سب باتون سے ایک ظن واقعی پیدا ہوتا ہی کہ طریقہ حکومت عادلہ جو عالم مین قائم ہے آیندہ کو کمال کی جانب ترقی کرتا جائیگا بلکہ میرا یہ گمان ہے کہ وہ تکمیل ہو جائیگا - مگر ان سب باتون سے مع خیر و شر مین تمیز کرنے والی طبیعت کے جو حق تعالی نے ہمکو عطا کی ہے ایک ثبوت عملی پیدا ہوتا ہے کہ وہ طریقہ حکومت ضرور تکمیل ہو جائیگا -

اور چونکہ یہ ثبوت واقعات سے حاصل ہوتا ہے لہذا اوس ثبوت سے جو افعال کے لایق اور نالایق ہونے کی نسبت ازلی اور ابدی سے برآمد ہوتا ہے مغایر ہے -

باب چہارم

حالت آزمایش کے بیان مین جو امتحان و مشکلات و خطرات پر دلالت کرتی ہے

دین کی اس تعلیم عام مین کہ ہماری زندگی موجودہ زندگی آیندہ کے واسطے ایک حالت آزمایش ہے چند مخصوص باتین جو ایک دوسرے سے مختلف ہین مشتمل ہین۔ لیکن اوسکے مقدم اور معروف معنی یہ معلوم ہوتے ہین کہ ہمارا آیندہ کا نفع اور ضرر فی الحال موقوف ہماری ذات خاص پر ہے۔ کہ یہان نیک اور بد کردار کے لئے جنکی حق تعالیٰ آیندہ کو جزا اور سزا دیگا محل اور موقعے موجود ہین۔ اور بدی پر ترغیب دینے کے اسباب اور نیکی کی طرف مائل کرنے کے وجوہات بھی ہین۔ اور یہ بمنزلہ اس کہنے کے ہے کہ ہم حق تعالیٰ کی حکومت عادلہ کے ماتحت ہین اور ہمکو اپنے اعمال کا حساب اوسے دینا ہے۔ کیونکہ آیندہ کے حساب اور عام طرح پر عادلانہ جزا و سزا ہونے کا خیال دلالت کرتا ہے کسی نہ کسی طرح کی تحریص پر جو خطا پر مائل کرے ورنہ خطا کا ارتکاب ہی ممکن نہوتا اور نہ جزا و سزا اور امتیاز کو جگہہ ہوتی۔ مگر البتہ یہ فرق ہے کہ خطا پر راغب کرنے کے اسباب اور راہ صواب پر یکسان مستقل رہنے کی مشکلات اور ایسی تحریص کے باعث ناکامی کے خطرات پر بلحاظ حکومت عادلہ کی نسبت لفظ آزمایش کا خاص کر اور زیادہ تر صاف صاف دلالت کرتا ہے۔ پس نسبت حالت آزمایش کے جس سے امتحان اور مشکلات اور خطرات بالخصوص نکلتے ہین مفصل طور پر غور کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے ✤

اور جیسا حق تعالیٰ کی حکومت عادلہ سے جسکی تعلیم دین کرتا ہے یہ بات نکلتی ہے

کہ بلحاظ عالم آئندہ کے ہم حالت آزمایش مین ہین اسی طرح سے حق تعالی کی حکومت
طبیعیہ سے جسکے ہم ماتحت ہین یہ بات نکلتی ہے کہ ہم بلحاظ عالم موجودہ کے بھی اوسی
معنی کر کے حالت آزمایش مین ہین۔ حکومت عادلہ سے جسقدر آزمایش اخلاقی نکلتی ہے
اوسیقدر حکومت طبیعیہ سے جو جزا اور سزا کے وسیلے سے عمل مین آتی ہے آزمایش
طبیعی نکلتی ہے۔ حق تعالی کا بعض افعال سے جسکے کرنے اور نہ کرنے کے ہم مختار
ہین خوشی اور بعض سے تکلیف ملحق کرنا اور ہمکو اس امر کی آگہی دینا اس مقام پر حکومت
طبیعیہ عبارت اسی سے ہے۔ اس سے یہ بات بالضرور نکلتی ہے کہ اوسنے ہماری
خوشی اور تکلیف یا نفع اور ضرر کو کسی قدر ہمارے اوپر موقوف رکھا ہے اور جسقدر انسان
کو کسی طرح کے فعل کے ارتکاب پر جس سے دنیوی بے آرامی اور بے اقراری
بہ نسبت خاطر جمعی کے غالبًا زیادہ عائد ہو تحریص ہوتی ہے اوسی قدر اونکا دنیوی
فائدہ اونکی ذات خاص سے معرض خطر مین ہوتا ہے یا وے اوسکی نسبت حالت
آزمایش مین ہوتے ہین۔ قابل لحاظ ہے کہ لوگ اکثر اوقات غیروں کو اور نیز اپنے
تئین دنیوی کاروبار کی بدانتظامی کی نسبت الزام دیتے ہین اور ہم دیکھتے ہین
کہ بہتیرے اپنے لئے جیسی چاہیے کوشش کرنے مین قاصر ہین اور اوس
طبیعی خوشی کو جو زندگی موجودہ مین وے حاصل کر سکتے تھے ہاتھ سے کھوتے
ہین شاید اس امر کا زیادہ یا کم ہر شخص مرتکب ہوتا ہے۔ مگر بہتیرے نہ اس وجہ سے
کہ بہتر جاننے کی یا اپنے حق مین بہتر کام کرنے کی اونکو لیاقت ہی نہ تھی جس بات
کو نفس مدعا سے اصلا تعلق نہین ہے بلکہ اپنے خاص قصور سے اپنے تئین
کمال بے آرامی اور اشد اذیت و خواری مین مبتلا کرتے ہین۔ اور ان باتون سے

دنیوی فائدے یا خوشی کے خلاف تحریص کئے جانے کا اور کم یا زیادہ ناکام ہونے کا خطرہ بالضرورت نکلتا ہے۔ ہر ایک شخص بغیر لحاظ دین کے اون خطرات سکا جو لو جو اون کو دنیوی کاروبار شروع کرنے پر پیش آتے ہین ذکر کرتا ہے اور یہ خطرات نہ محض نادانی اور اتفاقات ناگزیر سے بلکہ دوسرے وجوہات سے بھی عائد ہوتے ہین اور کل ہنین تو بدی کے بعض طریقون پر جو آدمیون کے دنیوی فائدے اور بہبودی کے منافی ہین تحریص کیا جاتا حال اور آیندہ کے فائدے کے ترک کرنے پر تحریص کیا جاتا ہے پس باعتبار اپنی طبیعی یا دنیوی حیثیت کے ہم ایک حالت آزمایش یعنی سخت مشکل اور خطرے کی حالت مین ہین اور یہ آزمایش ہماری اخلاقی اور دینی آزمایش کے مشابہ ہے +

یہ بات اوس شخص پر زیادہ تر واضح ہو گی جو اوسکو توجہ کے قابل سمجھکر بفکر تمام غور کرے گا کہ ہماری آزمایش دونون حالتون مین کن کن چیزون پر مشتمل ہے اور نظر رکھے گا کہ انسان اوس آزمایش مین کسطرح پیش آتے ہین +

اور وہ جسپر دونون حالتون مین ہماری آزمایش مشتمل ہے ہماری کیفیات خارجیہ یا فطرت سے ضرور کسی قدر متعلق ہو گی۔ کیونکہ ایک صورت مین تو آدمی ناگہانی سے کجرفتاری کے مرتکب ہو سکتے ہین یا کسی شاذونادر واقعات خارجیہ سے مغلوب نفس ہوتے ہین ورنہ وے عاقبت اندیشی اور نیکوکاری مین ثابت قدم رہتے ایسی صورتون مین ہر شخص اون آدمیون کی کجرفتاری کا ذکر کرینگے اوسکو خاص کیفیات خارجیہ سے منسوب کریگا اور برخلاف اسکے وے شخص جو بدی یا کسی قسم کی نادانی کے خوگر ہو گئے ہین یا جنکی بعض خواہشات نفسانیہ غلبہ پر ہین وے موقعے

ڈھونڈینگے اور عقل اور پرہیزگاری کو ترک کرکے اپنی خواہشون کو پورا کرنے کی
گویا تلاش مین پھرینگے ایسے شخصون کی نسبت کہا جائیگا کہ وے نہ اسباب
خارجیہ کی تحریص سے بلکہ اپنی عادت اور خواہش نفسانیہ کے باعث مرتکب ایسے
امر کے ہوئے - اور صورت آخرالذکر کا واقعی حال یہ ہے کہ جس طرح مخصوص خواہشہاے
نفسانیہ کو مبادرنیکی اور دینداری سے مطابقت نہین ہے اسی طرح خواہشہاے
نفسانیہ کو عاقبت اندیشی یا محبت نفس سے جو احاطہ عقل سے تجاوز نکرتی ہو
اور جس سے ہمارا دنیوی فائدہ مقصود ہے مطابقت نہین ہے بلکہ اکثر اوقات وہ لوگون
سے مخالف راہون کیطرف کھینچتی ہین پس اس قسم کی خاص خواہشہاے نفسانیہ جسقدر
کہ وے بلحاظ ہمارے دنیوی فائدے کے ناعاقبت اندیشی سے عمل کرنے
پر رغبت دلاتی ہین اوسیقدر عمل بد کے ارتکاب پر تحریص کرتی ہین - مگر جبکہ ہم کہتے
ہین کہ آدمی تحریص کی کیفیات خارجیہ کے باعث گمراہ ہوگئے تو خواہ نخواہ سمجھا جاتا
ہے کہ اونکی طبیعت مین کوئی ایسی شے ہے جسکے باعث وے کیفیات موجب
تحریص کی ہوئین یا جنکے سبب سے وے اثرپذیر ہوئے اسی طرح جب ہم کہتے
ہین کہ اونکو خواہشہاے نفسانیہ نے گمراہ کیا تو ہمیشہ سمجھا جاتا ہے کہ موقعے اور
کیفیات اور اشیا موجود ہین جنسے وے خواہشین حرکت مین آتی ہین اور جنکے
وسیلے سے وے محفوظ ہوسکتی ہین - اور اسلئے اسباب تحریص خواہ ظاہری ہون
خواہ باطنی آپس مین مطابقت رکھتے ہین اور باہم ایک دوسرے پر دلالت کرتے
ہین - جبکہ چند اشیاے خارجیہ جو قواے شہوانیہ و خواہشہاے نفسانیہ اور
میلان نفس کی مطمح نظر ہین قواے حسیہ کے پیش نظر ہوئین یا اونہون نے دل مین

۲۱ یعنی خواہشہاے نفسانیہ نہ علاوہ دینی دنیوی کے مخالف راہون کیطرف کھینچتی ہین ۱۲

گذر کے اپنی تقاضائے فطرت کے موافق تاثیر پیدا کی نہ صرف اون صورتون مین کہ بلحاظ عاقبت اندیشی اور طریقہ جائز کے اوسنے تلذذ اوٹھا سکتے ہین بلکہ اون مین بھی جہان اس طور پر ممکن نہین مگر از روے شرا و رنا عاقبت اندیشی کے ممکن ہے ایسی صورت مین آدمی حال اور نیز آئندہ کے فائدے یا بہبودی کے دیدہ و دانستہ کھونے کے معرض خطر مین یکسان ہوتے ہین اور دونون کی حفاظت کے لئے نفس کشی کی یکسان ضرورت ہوتی ہے یعنی اونہین خواہشہاے نفسانیہ کے باعث جو اونہین وسیلون سے حرکت مین آئین ہم دونون کی نسبت حالت آزمائش مین یکسان ہین۔ پس جبکہ انسانون کا دنیوی فائدہ اونکی ذات خاص پر موقوف ہے اور اوسکے حاصل کرنے کے واسطے عاقبت اندیشی سے چلنا پڑے ضرور تو خواہشہاے نفسانیہ کا خواہ اورون کی وضع دیکھکر یا کسی اور کیفیت خارجیہ کی وجہ سے کسی اشیاے خاص کی طرف اوقات خاص پر کسیقدر ایسا بافراط مشتعل ہونا کہ اونکا التذاذ مقتضاے دنیوی عاقبت اندیشی سے بعید ہو یہ ایسے اسباب تحریص ہین کہ ان سے خطرہ مقصود اور اکثر اوقات دنیا کے زیادہ فائدے کو فائدہ قلیل کیواسطے ترک کرنے پر بکامیابی تمام آمادہ کرتے ہین یعنی اوس شے کو جس سے بنظر حالت مجموعی ہمارا دنیوی فائدہ مقصود ہے التذاذ بالفعل کے واسطے چھڑواتے ہین۔ جو کچھ مسطور ہوا وہ ہماری حالت آزمائش کا حیثیت دنیوی کی نظر سے بیان ہے۔ اب اگر بجاے لفظ حال کے لفظ آئندہ کا اور بجاے عاقبت اندیشی کے لفظ نیکی کا قائم کیا جائے تو چونکہ یہ دونون حالتین آپس مین از بس متشابہ ہین پس یہی بیان ہماری حالت آزمائش کا حیثیت دینی

کی نظر سے بھی فائدہ بخوبی دیگا *

اگر اس امر کا خیال کر کے کہ دونون حیثیتون مین ہماری آزمایش متشابہ ہے کچھہ زیادہ غور کیا جاوے کہ انسان اوس آزمایش مین کس طرح پیش آتے ہین تو واضح ہوگا کہ بعض لوگ اوسکا اسقدر کم خیال کرتے ہین کہ زمانہ حال سے آگے اونکی نظر نہین پڑتی وے حال کی لذتون مین ایسے مبتلا ہین کہ گویا نتایج کا خیال ہی دل مین نہین آتا اور نہ اس زندگانی کے آیندہ آرام اور بھتری پر اور نہ دوسری زندگانی کی راحت پر کچھہ التفات ہے۔ بعض لوگ ہواے نفس کے غلبے سے دین اور دنیا دونون کے معاملات مین مغالطے مین ہین اور آنکھون پر گویا پردہ پڑا ہے۔ اور بعض ایسے ہین کہ جنھون نے دھوکہ تو نہین کھایا مگر باوجود ہونے عقل سلیم اور اس قصد کے کہ اپنی روش سنبھالین گو وہ قصد ضعیف ہو اوسی قسم کی خواہشہاے نفسانیہ انکو گویا کھینچے لئے جاتی ہین۔ اور ایسے بھی آدمی ہین (اور اونکا شمار ہرگز قلیل نہین) جو بے حیائی سے اقرار کرتے ہین کہ ہم اس زندگی مین فائدے کو نہین بلکہ صرف اپنی خواہش اور حظ نفس کو مدنظر رکھتے ہین اور وے ہر شے کا جو عقل سلیم کے موافق ہے ظاہراً مقابلہ کرتے ہین اور بدترین بے اعتدالی کی راہ مین باوجود پیش بینی اس امر کے کہ وہ اس دنیا مین اونکی تباہی کا باعث ہوگی بلا تاسف اور خوف کے مبادرت کرتے ہین۔ اور بعض ایسے ہین کہ باوجود خوف بدکاری کے نتیجون کے جو حیات آیندہ مین ہونگے ویسا کرتے ہین۔ غایۃ الامر یہ ہے کہ انسان ہر دم نہ صرف بالقصد مائل بخطا ہین بلکہ ہم دیکھتے ہین کہ بلحاظ اپنے دنیوی اور نیز دینی فائدے کے وے خطا کے مرتکب کبھی ہوتے ہین۔

پس مشکلات اور خطرات یا آزمایشین جو دنیوی خواہ دینی حیثیت مین ہمارے لاحق حال ہوتی ہین چونکہ وے ایک ہی قسم کی وجوہات سے پیدا ہوتی ہین اور آدمیون کے چال وچلن پر اونکا اثر بھی یکسان ہوتا ہے لہذا ظاہر ہے کہ وے متشابہ اور ایک ہی قسم کی ہین ؛

اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہماری حالت آزمایش دینی مین ناکامیاب ہونے کی مشکلات وخطرات اور دون کی بدچلنی سے ازبس مستزاد ہو جاتے ہین بلکہ یہ خیال ہوتا ہے کہ گویا ودہین کی بدچلنی پر مشتمل ہین اور ایسی تعلیم سے جو خواہ اخلاق کی تہذیب کے اعتبار سے یا فی الحقیقت ناقص ہو۔ اور اوس اثر سے جو عمومًا غیرون کی بدچلنی کا پڑتا ہے اور بددیانتی کے طریقون سے جو ہر قسم کے پیشون مین رواج پا گئے ہین اور دنیا کے بہت سے حصون مین دین کے فاسد ہو جانے اور ضلالت کے آجانے سے جسکے سبب بدی کو ترقی ہوتی ہے یہ مشکلات وخطرات پیدا ہوتے اور ازبس مستزاد ہو جاتے ہین۔ اسی طرح پر دنیوی فائدے کی نسبت عاقبت اندیشی سے چلنے کی مشکلات اور اوسکے تحصیل کی پیروی سے برگشتہ ہونے کے خطرات ناقص تعلیم سے اور سن تمیز کو پہونچنے کے بعد لوگون کی جنسے ہمکو سابقہ پڑتا ہے بے اعتدالی اور لاپروائی سے اور اون غلط خیالون سے جو دنیوی خوشی کے بارہ مین عام ہو رہے ہین اور جو بیشتر عوام کی رائے سے لیتے گئے ہین کہ کن چیزون پر وہ خوشی مشتمل ہے ازبس مستزاد ہو جاتے ہین۔ اور جسقدر بدچلنی سے اوسیقدر دنیوی کاروبار مین خود اپنی غفلت اور نادانی سے بھی لوگ آپکو نئی تکالیف مین مبتلا کرتے ہین اور نفس پروری کی عادت کے باعث اون تکالیف

کے برداشت کرنیکی طاقت کم ہو جاتی ہے اور متواتر بے ضابطگیوں سے معاملات اسقدر
ابتر ہو جاتے ہین کہ اونکو کچھ خبر نہین رہتی کہ ہم کہان ہین اور طریقہ عمل مین اکثر اوقات
ایسی پیچیدگی اور دشواری پڑ جاتی ہے کہ راہ راست کا دریافت کرنا مشکل ہو جاتا ہے
حتی کہ تمیز نہین ہوتی کہ کون سا حصہ عاقبت اندیشی اور حسن عمل سے متعلق ہے
مثلاً زمانہ شباب کی بدچلنی صرف باعتبار ہماری حیثیت دنیویہ کے اور بغیر لحاظ
دین کے چند طریقون سے عالم سن تمیز مین راست کرداری کی مشکلات کو مستزاد
کرتی ہے یعنی نبظر ہماری حیثیت دنیویہ کی آزمایش کے ہمکو زیادہ تر معرض نقصان
مین رکھتی ہے۔

ہم خلق اللہ کے ایک ادنی حصے سے ہین اور ہمارے حالت پستی مین
ہونے کے طبیعی آثار موجود ہین۔ اور ہم درحقیقت ایسی حالت مین ہین جو کسی طرح
پر بلحاظ ہماری حیثیت طبیعیہ یا اخلاقیہ کے ہمارے حال یا آیندہ کے فائدے
کی حفاظت کے لیے کمال مفید یا لایق آرزو کے معلوم نہین ہوتی ہے۔ اور
نہ وہ حالت ایسی ہے کہ اوس سے مفید تر خیال مین نہ آسکتی ہو مگر باوجود اسکے
کہ یہ حالت قلیل اور پر انگار اور بے ثبات ہے تاہم اوس سے کوئی معقول وجہ
شکایت کی پیدا نہین ہوتی ہے کیونکہ جسطرح آدمی اپنے دنیوی معاملات کو تھوڑی
سی احتیاط عمل مین لاکر ساتھہ عاقبت اندیشی کے اسطور پر سرانجام دے سکتے
ہین کہ اپنی زندگانی کے ایام اس دنیا مین اوسط درجہ کے آرام اور اطمینان مین
بسر کرسکین۔ اسی طرح معاملات دینی مین کوئی ایسی بات طلب نہین کی گئی ہے
جسکے کرنے کی وے بخوبی قدرت نہ رکھتے ہون اور اگر وے اس پر بھی اوسمین

تساہل کرین تو ضرور اپنے ہاتھون سے اپنا نقصان کرتے ہین اور آدمیون پر اوسی قدر بار رکھنا جسکے وے بخوبی اوٹھانے کے لایق ہین خلاف عدالت نہین سمجھا جاتا ہے بشرطیکہ صاحب مجاز کی جانب سے ہو۔ اور جسطرح دربارہ نہ عطا ہونے اون فواے مفیدہ کے جنسے مخلوقات کے دیگر انواع مزین ہین طبیعت عالم کے موجد کی شکایت بیجا ہے اسی طرح اس امر مین بہی شکایت کا موقع نہین ہے ؞

مگر جس بات پر یہان اصرار کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ حالت آزمایش جس مین ہمارا ہونا دین بتاتا ہی اسوجہ سے قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ وہ پروردگار کے سلوک عام سے جو وہ ہماری نسبت کل اون معاملات مین جنسے ہم واقف ہین مرعی رکھتا ہے سراسر ہم رنگ او مطابق ہے۔ البتہ اگر حیثیت طبیعیہ او صرف اس جہان کی سکونت کے لحاظ سے انسان اپنی پیدایش سے لیکر موت تک بلا تردد اور فکر کئے آپکو امن اور آسایش کی ایک مستقل حالت مین پاتے یا اگر غفلت یا ہواے نفس کے غلبہ یا بد نمونہ یا اورون کی دغابازی یا اشیا کی فریب دینی والی صورت کے باعث سے بیجا آرہی اور تکلیف مین پڑنے کا خطرہ ہوتا تو ایسی صورت مین دین کے حق ہونے کے خلاف کسیقدر ظن کو البتہ جگہہ ہوتی اور دین کی یہ تعلیم کہ ہمارا آیندہ کا عام فایدہ فی نفسہ محفوظ رکھا نہین گیا ہے بلکہ ہماری چال چلن پر موقوف ہے اور اوسکے حصول کے واسطے جمعیت حواس اور انقیاد نفس کی ضرورت ہے عجیب معلوم ہوتی اور اوسکی نسبت یہ اعتراض ہوسکتا کہ جبکہ ویسی ہماری حالت آپ ایک حیثیت مین تبلاتے ہین ہم تجربہ سے اپنی حالت دوسری حیثیت مین کسیطرح مثل اوسکے نہین پاتے ہین ہمارا حال کا کل فایدہ بغیر ہمارے تردد کئے ہر طرح ہمارے لئے محفوظ ہے پس اگر ہمارا

کوئی آیندہ کا فائدہ ہے تو اوسکی صورت بھی ایسی ہی کیون نہو"۔ مگر چونکہ برعکس اسکے
ہم دیکھتے ہین کہ عام وضعداری اور عاقبت اندیشی سے چلنے کے لئے تاکہ اس
دنیا مین کسیقدر اطمینان کے ساتھ گزر ہوجائے اور اوس مین اوسط درجہ کی عزت
اور توقیر حاصل ہو فکر اور غور کی اور بعض سے اشیاے مرغوب الطبع سے بالقصد خود
انکاری عمل مین لانے کی اور ایسا طریق اختیار کرنے کی جو ہر وقت ہرگز پسند نہین
آتا قطعاً ضرورت ہے تو اس صورت مین کل احتمال اس امر کے خلاف کہ ہمارے فائدہ
اعلیٰ کے حصول کے لئے نفس کشی اور احتیاط کی ضرورت ہے رفع ہوجاتا ہے۔
اگر ہمکو تجربہ حاصل نہوتا تو شاید اس طمع کی تقریر پر اصرار ہوسکتا تھا کہ یہ امر قرین قیاس
نہین کہ ایک ذات نامتناہی نے ہمکو کس طرح کے معرض خوف و خطر مین رکھا ہو حالانکہ
ہر شے جو ہمارے فہم مین خوف و خطر کی ہو اور جسکا انجام غلطی و ابتری و خواری ہوگا نیز حال
اوسکے علم مین یقیناً موجود ہے۔ فی الحقیقت اسباب کا دریافت کرنا کہ ہم سے
ضعیف مخلوقات پر کوئی شے خوف اور خطرہ کی کیون رکھی گئی ہے فہم کی رسائی
کے لئے واقعی ایک دقیقہ سخت و دشوار ہے اور ایسا ہی رہیگا جب تک کہ ہم کل
حقیقت سے یا بہرحال اب کی نسبت زیادہ تر واقف نہو جاوین۔ بہرحال نظام طبیعت
عالم اپنی حالت پر قائم ہے۔ ہماری راحت اور رنج ہمارے طریقہ عمل سے متعلق
اور اوسپر موقوف ہین۔ فعل یا انفعال کا اختیار کسی قدر بلکہ اکثر صورتون مین بالکل
ہماری پسند پر چھوڑا گیا ہے۔ اور ہر طرح کی تکالیف زندگی جو لوگ اپنے اوپر غفلت
اور نادانی سے عائد کرتے ہین جس سے احتیاط مناسب کے وسیلے سے بچنا
ممکن تھا اوسکی مثالین ہین۔ اور جس طرح آدمیونکا طریقہ عمل عارضی اور غیر مقرر ہے

اسی طرح یہ تکلیفین بھی واقع ہونے سے پیشتر عارضی اور غیر مقرری ہین اور اونکے طریقہ عمل پر موقوف رکھی گئی ہین ٭

تقریر مسطورہ بالا اون اعتراضات کے جواب مین ہے جو حالت آزمایش کے غیر قابل اعتبار ہونے کی نسبت کئے جاتے ہین ایسی حالت آزمایش کہ جس سے حق تعالیٰ کی حکومت عادلہ کے ماتحت اسباب تحریص کا ہونا اور ہماری عام بہبودی کی نسبت ناکام ہونے کا اصل خطرہ نکلتا ہے اور تقریر مذکور سے یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ اگر ایسی بہبودی کا وجود اور ہمارا ایسی حیثیت مین ہونا قرین قیاس ہے تو پروردگار کے سلوک عام کی مطابقت سے ضرور یہ اندیشہ ہمارے دل مین پیدا ہوگا کہ اگر ہم اوس حیثیت مین اپنی واجبات متعلقہ بجالانے مین غفلت کرینگے تو علی قدر مراتب اوس فائدہ کی نسبت ناکام ہونے کے خطرہ مین ہونگے کیونکہ ہمارا ایک عام کا فائدہ ہے جسکا تجربہ حق تعالیٰ کی حکومت کے ماتحت ہم یہان مین دنیا مین کرتے ہین اور اس فائدے کے قبول کرنے پر نہ تو ہم مجبور کئے جاتے ہین اور نہ وہ ہمارے قبول کرنے پر موقوف ہے بلکہ ہماری کوشش سے حاصل ہوسکتا ہے اوسکی صورت یہ ہے کہ غفلت پر تحریص کئے جانے سے یا اوس فائدے کے خلاف عمل کرنے سے ہم اوسکے کھونے کے خطرہ مین ہوتے ہین اور اگر ہم احتیاط اور خود انکاری اختیار نکرین تو ضرور ہے کہ وہ فائدہ ہاتھ سے جاتا رہے اور واقعی ایسا ہوتا بھی ہے۔ پس یہ امر نہایت قابل اعتبار ہے کہ نظر ہمارے فائدہ حقیقی اور آخروی کے جو دین سکھاتا ہے ممکن ہے کہ ہماری کیفیت ویسے ہی ہو ٭

باب پنجم

حالت آزمایش کے بیان مین جسکا مدعا اخلاق کی تھذیب اور ترقی ہے

اس خیال سے کہ ہم ایک آزمایش کی حالت مین ہین جو اسقدر مشکلات اور خطرات سے معمور ہے یہ سوال بالطبع پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا اوس مین پیدا کیا جانا کیونکر ہوا۔ مگر اس طرح کی تحقیق اجمالی سے مشکلات لانحل کا پیدا ہونا متصور ہے اگرچہ ان باتون پر غور کرنے سے کہ شر کلیتہً اختیاری ہے جیسا اوسکے مفہوم سے مترشح ہے اور زندگانی کی بہت سی تکلیفون کے نتیجے ظاہرا نیک ہوتے ہین بعض مشکلات کی تخفیف ہو جاتی ہے تاہم جبکہ ان دونون باتون کی دوسری کیفیتون پر اور اس امر پر کہ زندگی آئندہ مین شر کا کیا نتیجہ ہوگا لحاظ کیا جاتا ہے تو لا محالہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس معاملے کے جمیع وجوہات کے بیان کرنے کا دعوی کرنا کہ ہمارے لئے ایسی حالت جس سے نظر بحیثیت موجودہ اسقدر شر اور تکلیف درحقیقت پیدا ہو کیون مقرر کی گئی ہے ظاہرا نادانی اور گستاخی ہے۔ ہم نہین کہہ سکتے کہ آیا اس امر کی کل حقیقت کا صرف دریافت ہی کرنا یا اوسکا سمجھنا بھی ہمارے قواے ادراک سے باہر ہے اور فرض کرو کہ ہم اوسکے سمجھنے کے قابل بھی تصور کئے جاوین تاہم یہ نہین کہہ سکتے کہ آیا اوسکا معلوم کرنا ہمارے حق مین مفید ہوگا یا مضر لیکن چونکہ ہماری حالت موجودہ کا کسی صورت مین حق تعالی کی کامل حکومت عادلہ یعنی ایسی حکومت کے جو خیر و شر کی تمیز پر قائم ہو نا موافق ہونا پایا نہین جاتا پس دین سکھاتا ہے کہ ہم اوس مین اسلئے پیدا کئے گئے ہین کہ نیکی پر عمل کرنے سے دوسری حالت کے لئے جو اسکے

بعد آنے والی ہے قابلیت حاصل کرین۔ اور اگرچہ اوس تحقیق کے خیال سے جسکا ذکر اوپر ہوا یہ جواب کسی قدر بلکہ از بس جزوی ہی تاہم وہ اس امر کی تحقیق مین کہ ہمارا یہان کیا کام ہے زیادہ تر شافی ہے اور اوسکا جواب دیا جانا ہمارے واسطے دراصل نہایت ضروری ہے۔ الغرض مدعاے ظاہری ہمارے ایسی حالت مین جو اسقدر تکالیف اور خطرات و مشکلات سے معمور ہے پیدا کیے جانے کا یہ ہے کہ ہم تقویٰ و نیکوکاری مین ترقی کرین اس نظر سے کہ وے حالت آیندہ کے لیے جو حالت امن اور آسایش کی ہوگی ضروری لیاقتین ہین +

اب شروع زندگانی پر اگر اس نظر سے لحاظ کیا جاے کہ وہ اس عالم مین سن تمیز کے لیے ایک حالت تربیت ہے تو اوسکا ہماری اوس آزمایش سے جو دوسرے عالم سے نسبت رکھتی ہے مشابہ ہونا صاف صاف اور بالبداہت ظاہر ہوگا۔ پچھلی بات کو ہماری دنیوی حیثیت سے وہی تعلق ہے جو دوسری بات کو ہماری دینی حیثیت سے ہے۔ مگر بعض باتون سے جو دونون حیثیتون مین پائی جاتی ہین اور وہ دونون پر جدا جدا زیادہ تر غور کرنے سے اونکی مشابہت کی وسعت اور قوت صاف صاف ظاہر ہو جاویگی اور وہ اعتبار جو اوس وجہ سے اور نیز شے کی حقیقت سے پیدا ہوتا ہے کہ زندگانی موجودہ کا مدعا یہ ہے کہ زندگانی آیندہ کے لیے حالت تعلیم ہو واضح ہو جاویگا +

(۱) ہم دیکھتے ہین کہ ہر نوع کی مخلوقات کسی خاص طرح کی زندگی بسر کرنے کے لیے پیدا کی گئی ہے جسکے واسطے اونکو طبیعت اور لیاقتون اور مزاج اور اوصاف کی جو ہر نوع کے لیے مخصوص ہین اوسیقدر ضرورت ہے جسقدر

اون کو خاص لوازم خارجیہ کی ضرورت ہے۔ اور ان دونون باتون کو ایسی حالت یا طریقہ زندگانی مین داخل اور اوسکے اجزا سمجھنا چاہیے اگر کسی شخص کی قابلیت یا حیثیت اسقدر تبدیل کر دی جائے کہ جہان تک اون کا تبدل ممکن ہے تو وہ زیست انسانی کے اور خوشی انسانی کے مطلقاً ناقابل ہوجائے گا ایسا ناقابل ہوگا کہ گویا باوجود اپنی طبیعت کے حالت اصلی پر رہنے کے وہ ایک ایسی دنیا مین پیدا کیا گیا جس مین اوسکو نہ فعل کرنے کا موقع ہے اور نہ اوسکے قواے شہوانیہ وہواے نفسانیہ اور نہ کسی طرح کے میلان نفس کے التذاذ کے اسباب موجود ہین۔ چنانچہ ایک قدیم مصنف[۱] کہتا ہے کہ ایک شئے دوسری شے پر موقوف ہے۔ ہماری طبیعت ہمارے لوازم خارجیہ سے مطابقت رکھتی ہے۔ بغیر اس مطابقت کے زندگی اور راحت انسانی کا ہونا ممکن نہوتا لہذا یہ زندگی اور راحت ہماری طبیعت اور ہمارے لوازم خارجیہ دونون کا ملکر نتیجہ ہے۔ زندگی انسانی کے یہان یہ معنی نہین ہین جسکو لغۃً جینا کہتے ہین بلکہ کل خیال مرکب سے مراد ہے جو ان لفظون سے عموماً سمجھا جاتا ہے۔ پس بغیر معین کئے اس بات کے کہ حالت آیندہ مین نیکون کی کیا خدمت اور کس طریقے پر خوشی اور طرز زندگانی ہوگی ہم کہتے ہین کہ بعض لیاقتین معینہ اور اوصاف اور خاصہ لازمی ضرور ہونگے جنکے بغیر آدمی خواہ نخواہ زندگانی آیندہ کے مطلقاً ناقابل ہونگے جیسا کہ بعض اوصاف ضرور ہونگے کہ اگر وے نہوتے تو آدمی حالت موجودہ کی زندگانی کے ناقابل ہوتے ٭

(۲) انسان کی بلکہ کل مخلوقات کی جو ہمارے دیکھنے مین آتی ہے سرشت ایسی ہے کہ وے اون حالات زندگانی کی جنکے وے ایک وقت مطلقاً ناقابل

[۱] [illegible]

تھے قابلیت حاصل کرنیکی بالطبع لیاقت رکھتے ہین ۔ درحقیقت ہم ایسے مخلوق
کا تصور کرسکتے ہین جنکے قوی طبعاً ترقی پانے کی قابلیت نہین رکھتے یا بالطبع
اوصاف جدیدہ حاصل کرنے سے عاجز ہین لیکن قوی ہر نوع مخلوقات کے جس سے
ہم واقف ہین ترقی اور تجربہ اور عادات حاصل کرنے کے لئے بنائے گئے ہین
ہم دیکھتے ہین کہ بالخصوص ہمکو نہ صرف تصورات کے ادراک کی اور علم کی اور حق کے
ادراک کی بلکہ اپنے تصورات اور علم کو قوت حافظہ کے وسیلے سے ذخیرہ کررکھنے
کی لیاقتین عطا کی گئی ہین ۔ ہم نہ صرف عمل کی اور انواع تاثیرات سریع الزوال کے
قبول کرنے کی لیاقت رکھتے ہین بلکہ ہر قسم کے عمل مین ایک جدید آسانی حاصل
کرسکتے ہین اور ہمارے مزاج یا خاصہ مین تبدیلات راسخ پیدا ہوسکتے ہین ۔ جن وہ کا
آخر مین ذکر ہوا انکی قوت عادت کی قوت ہے ۔ مگر عادات نہ تو تصورات کے ادراک
کو کھتے ہین اور نہ کسی طرح کے علم کو حالانکہ اونکے حاصل کرنے کے لئے انکی قطعاً
ضرورت ہے ۔ بہرحال فہم اور عقل اور حافظے کی جو تحصیل علم کے قوی ہین ریاضت
سے ازبس ترقی ہوتی ہے ۔ مجھکو اس امر کی تحقیق کہ آیا لفظ عادت کا ان جمیع
ترقیات کی نسبت مستعمل ہوسکتا ہے یا نہین اور بالخصوص اس امر کی کہ قوائے حافظہ اور
عادات کسقدر ایک ہی قبیل سے ہین منظور نہین ہے ۔ مگر تصورات کا ہمارے
نفس مدرکہ مین اس وجہ سے کہ اونکا گذر وہان پیشتر ہوچکا ہے فوراً اور خواہ نخواہ
آنا اوسی قسم کی بات معلوم ہوتی ہے جیسے کسی خاص طرح کے عمل مین بسبب اوسکے
عادی ہونے کے آمادگی ہوتی ہے ۔ اور معلومات عملیہ کے یاد دلانے مین جو
ہمارے روزمرہ کے برتاؤ مین کارآمد ہون آمادگی ہوتی بہت صورتون مین ظاہر

عادت ہے۔ عادت کی دو قسمین ہین عادات ادراکیہ اور عادات فعلیہ۔ پہلی قسم کی
ایک مثال یہ ہے کہ ہم ہمیشہ اور نیز بلا قصد مقدار اور بُعد کی نسبت اپنی محسوسات بصارت
کو صحیح کرنے پر آمادہ رہتے ہین اس طرح پر کہ بغیر اسکے کہ ہمکو دریافت ہو بجاے
حس کے راے قائم ہوجاتی ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح لفظون[51]
کے دیکھنے ہی یا سنتے ہی ہمکو زبانون کے سمجھنے مین آمادگی ہونی عادات انفعالیہ
مین داخل ہے ویساہی کل تصورات کے ارتباط کو جو بالطبع مرتبط نہین ہین ہم
بصحت تمام عادات انفعالیہ کہہ سکتے ہین۔ اور زبانون کے بولنے اور لکھنے مین
ہمکو آمادگی حاصل ہونی دوسری قسم یعنی عادات فعلیہ کی ایک مثال ہے امتیاز کے
لئے ہم ان عادات کو جسمانیہ اور نفسانیہ قرار دینگے اور دوسرے کی توضیح پہلے
کے ذریعہ سے کی جائیگی۔ اول مین کل حرکات جسمی داخل ہین خواہ زیبا ہون یا نازیبا اور
یہ بات یعنی زیبا یا نازیبا ہونا استعمال پر موقوف ہے اور دوسرے مین زندگی اور
معاشرت کی عام عادتین مثلاً کسی خاص شخص یا حکومت کی فرمان برداری اور اطاعت
اور نیز صداقت اور عدالت اور محبت اور نیز تامل اور مشقت اور انقیاد نفس اور حسد اور
انتقام کی عادات داخل ہین۔ اور قسم دوم کی عادات مثل عادات قسم اول کے
ریاضت سے پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہین۔ اور جسطرح عادات جسمانیہ افعال خارجیہ سے
پیدا ہوتے ہین اسی طرح عادات نفسانیہ مبادی عملیہ باطنیہ کے عمل سے
یعنی فرمانبرداری اور صداقت اور عدالت اور محبت کے مبادی کو عمل مین لانے
یا اونپر چلنے سے پیدا ہوتے ہین۔ اور وے عادات افعال خارجیہ سے ہرگز
پیدا نہین ہوسکتے ہین جب تک وے افعال ان مبادی سے ظہور مین نہ آوین

[51] اور لفظوں سے یعنی عبارات زبانی یا نقوش و الفاظ تحریری و زبانی سے ناشی ہین

کیونکہ صرف ان مبادی باطنیہ کے حرکت مین آنے کو درحقیقت افعال فرمانبرداری
اور صداقت اور عدالت اور محبت کہتے ہین۔ علی ہذا القیاس توجہ اور مشقت اور
انقیاد نفس کی عادات اسی طرح پر ریاضت سے حاصل ہوتی ہین اور حسد اور انتقام
کی عادات نفس پروری سے حاصل ہوتی ہین خواہ اوسکا ظہور فعل مین ہو یا فکر اور نیت
یعنی فعل باطنی مین کیونکہ ایسی نیت بمنزلہ فعل کے ہے۔ نیکی کے عزم بھی درحقیقت
افعال ہین۔ اور نیکی کی عمدگی عملی طور سے اپنے دلنشین کرنے کی کوشش کرنا یا اورون
کے دلون مین اوسکی عمدگی کا ویسا ہی خیال جیسا کوئی شخص خود رکھتا ہے پیدا کرنے
کی کوشش کرنا عمل نیک مین داخل ہے۔ پس ممکن ہے بلکہ ضرور ہے کہ یہ سب باتین
عادات فاضلہ کے پیدا کرنے مین مدد کرین۔ مگر نیکی پر محض مسئلہ علمی کی نظر سے فکر کرنا
اور اوسکا اظہار صرف باتون ہی مین کرنا اور اوسکی عمدہ بندشین باندھنا اوس شخص
مین جو ایسا کرتا ہے خواہی نخواہی اور یقیناً نیکی کی عادت پیدا کرنے مین مدد دینے
سے اسقدر دور ہین کہ ممکن ہے کہ دل کو راہ مخالف مین سخت کردین اور رفتہ رفتہ اسکی حس
باطنی کمتر ہو جاوے یعنی اعمال کی بھلائی برائی پر خیال نکرے نیکی عادت پیدا ہو جاوے۔
کیونکہ ہماری عادات کی قوت ہی کا باعث ہے کہ تصورات انفعالیہ تواتر کی وجہ
سے ضعیف ہو جاتے ہین۔ تصورات کے بارہا دل مین گذرنے سے اونکا
اثر کم معلوم ہوتا ہے۔ خطرے کے عادی ہونے سے بے خوفی پیدا ہوتی
ہے یعنی خوف کم ہو جاتا ہے۔ مصیبت کے عادی ہونے سے رحم کم ہوتا ہے
اورون کی موت دیکھنے کے عادی ہونے سے اپنی وفات کا اندیشہ کم ہو جاتا ہے
اور یہ کہ عادات فعلیہ افعال کی تکرار سے پیدا اور قوی ہوتی ہین اور تصورات انفعالیہ

تواتر کے باعث ضعیف ہو جاتے ہین ان دونون باتون پر اگر شمولاً غور کیا جائے
تو یہ نتیجہ ضرور نکلے گا کہ جبکہ عادات فعلیہ تحریک اور ترغیب کے وجوہات مخصوصہ پر
عمل کرنے سے بتدریج پیدا اور قوی ہوتی ہین یہ تحریک اور ترغیب خود بقدر متناسب
احساس مین کم ہوتی جاتی ہے یعنی جسقدر عادات فعلیہ قوی ہوتی جاتی ہین اوسیقدر
تحریک و ترغیب کا احساس برابر ضعیف ہوتا جاتا ہے۔ اور تجربے سے اس
بات کی تصدیق ہوتی ہے کیونکہ جسوقت مبادی فعلیہ کی قوت ادراک بہ نسبت
پیشتر کے کم ہو جاتی ہے اوسوقت یہ بات دریافت ہوتی ہے کہ کسی نہ کسیطرح
پروے مزاج اور خاصہ مین بخوبی سرایت کر گئے اور ہمارے عمل مین اونکو
زیادہ تر دخل ہو گیا۔ اس امر کی مثالین اون تین باتون سے جنکا ذکر ابھی ہوا
حاصل ہو سکتی ہین۔ خطرے کے ادراک سے طبعاً اندیشۂ انفعالیہ اور احتیاط فعلی
حرکت مین آتی ہین اور خطرہ کے عادی ہو جانے سے احتیاط کی عادت بتدریج
بڑہتی ہے اور اندیشے کی بتدریج گھٹتی ہے۔ دوسرون کی مصیبت کے ادراک
سے رحم بطریق انفعال بالطبع حرکت مین آتا ہے اور مصیبت کے دفع کرنے کی
خواہش بطریق عمل پیدا ہوتی ہے لیکن اگر کوئی شخص مصیبت زدون کی خدمت
کرنا اور اونکی تلاش کرنا اور مصیبت رفع کرنا اختیار کرے تو زندگانی کی انواع
تکلیفون سے جو بالضرور اوسکے دیکھنے مین آوینگی وہ دن بدن خواہی نخواہی کمتر
اثر پذیر ہوگا تاہم شفقت کی نہ نبظر قوت منفعلہ ہونے کے بلکہ بلحاظ مبدا ر فعل
عملی کے تقویت ہوگی اور حالانکہ وہ مصیبت زدون پہ بطریق انفعال کم رحم کرے گا
اونکی یاری اور مددگاری کرنے مین اوسکو بطریق عمل زیادہ آمادگی حاصل ہوگی

اسی طرح پر جبکہ آدمیون کے روزمرہ ہمارے گرد و پیش مرنے سے اپنی وفات کی کیفیت انفعالیہ یا اندیشہ ہم مین کم ہو جاتا ہے سنجیدہ مزاج آدمیون مین ایسے واقعات کے باعث موت کا خیال باعتبار عمل کے بہت قوی ہو جاتا ہے یعنی موت کو مدنظر رکھکر عمل کرنے کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تاثیرات انفعالیہ کا جو ہمارے دلون پر نصیحت اور تجربے اور غیرون کی حالت کے معائنہ کے باعث پیدا ہوتی ہین اگرچہ عادات فعلیہ کے پیدا کرنے مین اثر بعید اور قوی ہوتا ہو تاہم بیا اثر سوا اسکے کہ یہ باتین ہمکو کسی خاص طرح کے عمل پر آمادہ کرین کسی اور طرح پر پیدا نہین ہوتا اور وے عادات کسی خاص طرح پر متاثر ہونے سے نہین بلکہ عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہین۔ بہر حال یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ اچھی تاثیرات کو اپنے دلنشین کرنے کی سچی کوشش بھی ایک قسم کے اعمال نیک مین داخل ہے۔ ہم نہین جانتے کہ تاثیرات کا جو منزلہ عادات کے ہون دفعتہً پیدا ہو جانا حقیقت شے کے لحاظ سے کہانتک ممکن ہے۔ عادات غرض وہین سے ہے جو ریاضت یا اور عمل سے پیدا ہوتی ہین۔ مگر بہر حال یہان اسبات پر اصرار نہین ہے کہ کیا ہونا ممکن ہے بلکہ اسپر کہ دراصل تقاضائے یقینیات عالم کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عادات فعلیہ ریاضت سے پیدا ہوتی ہین۔ ممکن ہے کہ اونکی ترقی ایسی بتدریج ہو کہ اوسکا درجہ بدرجہ دریافت کرنا تمیز مین نہ آتا ہو۔ شاید اوس قوت کی جس سے ہم عادات حاصل کر سکتے ہین ہر حصے کی شرح کرنا اور نیز اوسکی اصل تک ایسا پہونچنا کہ اور قواے نفسانیہ سے اوسکی تمیز کیجاوے دشوار ہو۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاثیرات متضادہ اوس سے منسوب ہوسکتی ہین۔ مگر مجملاً یہ بات تجربے سے یقیناً

ثابت ہے کہ ہماری طبیعت ایسی خلق کی گئی ہے کہ وہ کسی ایسی طرح پر جیسا کہ بیان ہوا ریاضت اور عمل کے ذریعے سے پختگی اور اثر قبول کرتی ہے +

پس آنکھو کسی طرح کے عمل کے عادی کرنے سے ہمکو اوسمین آگے بڑھنے مین آسانی اور آمادگی اور اکثر اوقات خوشی حاصل ہوتی ہے - میلان جو ہم مین اوسکے خلاف تھے کمزور ہو جاتے ہین اور اوسکی نہ صرف خیالی بلکہ نفس الامری مشکلات کم ہو جاتی ہین اور وجوہات جو اوسکے مفید مطلب ہین خواہ نخواہ ہر موقع پر ہمارے ذہن مین آتی ہین اور اون وجوہات کا ادنیٰ اشارہ بھی اس امر کے لئے کافی ہے کہ ہمکو اوس عمل پر قائم رکھے جسکے ہم عادی ہوگئے ہین - اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصول عملیہ بذات خود مطلقاً اور بنظر اصول مخالفہ کے اضافتہً ریاضت سے قوی ہوتے ہین اور یہ اصول مخالفہ اطاعت کی مزاولت سے خواہ نخواہ عادۃً تابع ہو جاتے ہین - اور اس صورت سے بہت باتون مین ایک نیا خاصہ اور نیز بہت سی عادات جو جبلت سے عطا نہین ہوئین لیکن جبلت اونکے حاصل کرنے کی ہدایت کرتی ہے پیدا ہو سکتی ہین +

(۳) یہہ امر درحقیقت یقینی ہے کہ اگر تجربے اور علم کے ذریعہ سے جو بالکسب حاصل ہوا اور عادات کے وسیلے سے ترقی کرنے کی لیاقتین ہمارے لئے ضروری نہوتین اور اونکا استعمال کیا جانا منظور نہوتا تو ہرگز ہمکو عطا نہوتین - اور بنا بر اِن ہم دیکھتے ہین کہ وے اسقدر ضروری ہین اور اونکا استعمال کیا جانا اسقدر منظور ہے کہ اونکے بغیر صرف بنظر حیثیت دنیویہ کے ہم اوس علت غائیہ کے جسکے لئے پیدا ہوئے ہین یعنی حالت سن تمیز کے اشغال اور مقاصد کے مطلقاً ناقابل ہوتے

سن تمیز کی پختہ حالت مین زندگانی بسر کرنے کی قابلیت طبیعت عالم سے ہمکو ہرگز تمامتر حاصل نہین ہوتی ہے چہ جائیکہ دفعتہً حاصل ہو۔ عقل کی پختگی اور جسم کی طاقت بھی نہ صرف بتدریج حاصل ہوتی ہین بلکہ بچپن سے ہمارے قواے جسمانیہ اور نفسانیہ کی ریاضت پر زیادہ تر موقوف ہین۔ لیکن اگر فرض کیا جائے کہ کوئی شخص عقل اور جسم کی حالت پختگی مین جہانتک کہ خیال مین آسکتا ہی دنیا مین پیدا ہو تو ظاہر ہے کہ زندگانی انسانی کی حالت سن تمیز کے لیئے وہ شخص ایسا ناقابل ہوگا جیسا ایک مادرزاد مسلوب العقل۔ وہ تو حیرت و اندیشے و تجسس و تذبذب سے گویا حیران اور پریشان ہوگا اور نہین معلوم کتنے عرصے مین اوسکو اپنے آپ سے اور اشیاے گرد و پیش سے اس قدر واقفیت ہو کہ کوئی کام اختیار کرے اور تجربہ حاصل کرنے سے پیشتر کاروبار مین اوسکی بصارت اور سماعت کی طبیعی ہدایت کے کارآمد ہونے مین بھی تامل ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسب کے ذریعہ سے قدرے تحمل اور انقیاد نفس حاصل نہوتا اور اپنے تئین ضبط کرنے اور اپنے مافی الضمیر کے چھپانے مین کچھ مہارت اور آمادگی نہوتی تو انسان عجیب طرح کے سینہ زور اور خودراے ہوتے اور ایسی تندی سے کام کرنے پر مائل ہوتے کہ مشارکت انسانی کا قائم رہنا دشوار ہو جاتا اور اوس مین زندگانی بسر کرنا محال ہوتا۔ پس انسان جسقدر زبان کے نہونے سے اوسیقدر اون چیزون کے نہونے سے جو سیکھنے پر موقوف ہین مشارکت انسانی کے ناقابل ہوتے۔ یا جیسا زندگانی کے کسی خاص اشغال کی طبیعی ناواقفیت کے باعث وہ ناقابل ہوتا کہ روزمرہ کی آسایش کی چیزین یا ضروریات زندگانی مہیا کرسکے ان مین اور غالبًا بھیڑے

اور معاملات مین جسکا مفہوم ہمارے ذہن مین بخوبی نہین ہے طبیعت عالم نے انسان
کو ناکامل اور ناتمام چھوڑا ہے یعنی قبل اسکے کہ زندگانی کی اوس پختہ حالت کے
لئے جو صرف بنظر اس عالم کے اوسکی پیدایش کی علت غائی ہے انسان علم اور
تجربہ اور عادات حاصل کرے وہ مطلقًا ناقص اور ناقابل چھوڑا گیا ہے *

مگر جیسا کہ طبیعت عالم نے علم کسبی اور تجربے اور عادات کے وسیلے سے
ہمکو اون نقصون کے تلافی کرنے کی قدرت عطا فرمائی ہے ویسا ہی ہم عالم رضاعت
اور طفولیت اور شباب مین ایسی حالت مین پیدا کئے گئے ہین جو اس امر کے مناسب
حال ہے یعنی اون تمام قسمون کی لیاقتین حاصل کرنے کے مناسب حال ہے
جنکی ہمکو سن تمیز مین ضرورت پڑتی ہے۔ پس لڑکے اپنی پیدایش ہی کے وقت سے
اشیائے گرد و پیش سے اور اون حالات سے جنمین وے پیدا کئے گئے ہین
اور جن مین آیندہ کو زندگانی بسر کرنا ہے روزمرہ واقفیت حاصل کرتے جاتے ہین
اور کوئی نہ کوئی بات جو اوس امر کے لئے ضروری ہے سیکھتے جاتے ہین۔ وہ
متابعت جسکے وے حالت خانہ داری مین عادی ہوتے ہین اونکو باہر کی رفتار
اور گفتار روزمرہ مین انقیاد نفس سکھاتی ہے اور حکام مدنی کی اطاعت اور فرمانبرداری
قبول کرنے کے لئے تیار کرتی ہے۔ اوس سے جو اونکی آنکھون کے سامنے
گذرتا ہے اور روزمرہ اونپر واقع ہوتا ہے وے تجربہ حاصل کرتے ہین اور دغا اور
فریب کے خلاف احتیاط اور ہشیار چھوٹے چھوٹے قاعدے عمل اور رفتار کے
جنکے بغیر جینا محال ہے سیکھتے ہین اور یہ باتین ایسی غیر محسوس اور کامل طور سے حاصل
ہوتی ہین کہ شاید اونکے طبیعی ہونے کا دھوکا ہوتا ہے حالانکہ وے تجربہ دیرینہ

اور ریاضت کے اوسیقدر نتیجے ہین جسقدر زبان یا کسی پیشۂ خاص کی واقفیت یا
وے اوصاف اور لیاقتین جو مختلف منصبون اور کسبون سے متعلق ہین اونکے
نتیجے ہوتے ہین۔ اس صورت مین ہماری ابتداے عمر سن تمیز کے علم و عمل کیلئے
ایک حالتِ تعلیم ہے اور اوسکے خوب مناسب حال ہے۔ ہم اوس مین اورون کا
حال دیکھنے سے اور اوس تربیت اور حفاظت سے جو اور لوگ ہماری کرتے ہین بہت
معاونت پاتے ہین تاہم بہت کچھہ ہمارے اوپر یعنی ہماری کوشش پر چھوڑا جاتا ہے
اور جیسا کہ اس تعلیم کا ایک حصہ باسانی اور خود بخود حاصل ہو جاتا ہے ویسا ہی ایک حصے
کے لئے فکر اور کوشش کی اور بہت سی اشیاے مرغوب الطبع کو بالقصد فروگذاشت
کرنے کی اور اورون کی طرف جو ہرگز مرغوب نہین محض مصلحت اور ضرورت کی نظر سے
دل لگانے کی حاجت پڑتی ہے اوس محنت اور مشقت کے جسکی بعضون کو اونکے
منصب مین قطعاً ضرورت پڑتی ہے سن تمیز مین لوگ ازبس ناقابل ہوتے اور دوسرے
منصب کے لوگون کو بھی اور اور قسم کے اشغال کی نسبت یہی صورت پیش آتی
اگر یہ دونون صغر سنی مین اونکے خوگر نکئے جاتے۔ اور اُس تعلیم عام مین جو سب پاتے
ہین اور تعلیم مخصوص مین جو خاص پیشو نکے واسطے موزون ہے جیسا آدمیون کا تربیت
ہوتا ہے ویسا ہی اونکی وضع قرار پاتی ہے اور ظہور مین آتی ہے اور وے خواہ نخواہ
مشارکت انسانی مین کم یا زیادہ رسوخ حاصل کرتے ہین اور مختلف منصبون کے قابل
ہوتے ہین اور اون پر مامور کئے جاتے ہین ٭

پس ابتداے عمر کو ایک عمدہ موقع سمجھنا چاہئے جو طبیعت عالم سے ہمکو ملتا
ہے اور جسکا ہاتھہ سے نکلجانے کے بعد حاصل کرنا محال ہے اور ہمارا اس زندگانی

مین شروع سے آخر تک دوسرے عالم کے واسطے ایک حالت تربیت مین رکھا جانا حکمت الہی کے بعینہ اوسی قسم کے اہتمام کے مشابہ ہی جیسا ہمکو صغر سنی مین سن تمیز کے واسطے ایک حالت تربیت مین رکھنا - ہماری حالت دونون کیفیتون مین یکسان اور مشابہ ہے اور طبیعت عالم کے ایک ہی قاعدہ عام مین شامل اور اوسی کے ماتحت ہے *

اور اگر ہم مطلقاً دریافت نکر سکتے کہ کیونکر اور کس طرح پر زندگانی موجودہ ہمارے لئے تیاری واسطے زندگانی آئندہ کے ہے تو ہمارا دریافت نکر سکنا امر مذکور کے قابل اعتبار ہونے کی نسبت کوئی اعتراض نہوتا - کیونکہ ہمکو تمیز نہین ہوتی کہ خوراک اور خواب کس طرح پر جسم کی بالیدگی مین مدد کرتے ہین اور قبل تجربے کے اس اعانت کا خیال بھی نہین ہو سکتا تھا - اور لڑکون کو نہ تو کچہ اسبات کا خیال ہوتا ہے کہ کھیل اور ورزشین جنکے وے اسقدر خوگردہ ہین اونکی تندرستی اور بالیدگی مین معاونت کرتی ہین اور نہ اونکی نسبت روکے جانیکی ضرورت پر اونکو نظر ہوتی ہے اور نہ وے اوس تربیت کے بہت حصونکا فائدہ سمجہنے کی لیاقت رکہتے ہین توبھی سن تمیز کے کاروبار کی لیاقت حاصل کرنے کے واسطے اوس تربیت کے سب مدارج طے کرنیکی ضرورت پڑتی ہے - پس اگر ہم دریافت نکر سکتے کہ کن صورتون مین زندگانی موجودہ ہمکو زندگانی آئندہ کے واسطے تیار کر سکتی ہے تاہم نظام ربانی کی تشبیہہ عام سے کسی نہ کسی صورت مین ایسا ہونے کا ازبس گمان ہو سکتا تھا - اور جہان تک میری سمجہہ مین آتا ہے امر مذکور تو بوجہ معقول کہا جا سکتا ہے گو حق تعالی کی حکومت عادلہ کا جو کل دنیا پر ہے لحاظ بھی نکیا جاوے - لیکن *

(۴) اگر اوسپر لحاظ کیا جائے اور بطور نتیجے کے اسباب پر کہ نیکی اور تقوی حالت آیندہ کے لئے اوصاف لازمی ہین اوس وقت ہمکو صاف صاف واضح ہوگا کہ کیونکر اور کن صورتون مین زندگانی موجودہ عالم آیندہ کے لئے حالت تیاری ہوسکتی ہے۔ اس لئے کہ ہم نکوئی اور تقوی مین ترقی کرنے کے محتاج ہین اور عادات حسنہ اور دینداری کی عادات کے ذریعہ سے ہم اوس مین ترقی کرنے کی قابلیت رکھتے ہین اور کہ ایسی ترقی کے واسطے زندگانی موجودہ حالت تربیت ہونے کے بخوبی لایق ہے اوسی طرح پر جیسا بیان ہوچکا ہے کہ کیونکر اور کن صورتون مین عالم رضاعت اور طفولیت اور شباب سن تمیز کے لئے تیاری لازمہ اور بالطبع حالت تربیت ہین ٭

جو کچھ ہم فی الحال دیکھتے ہین اوس سے ہرگز یہ خیال نہین ہوسکتا کہ حالت آیندہ ایک حالت تنہائی اور بے شغلی کی ہوگی بلکہ اگر تشبیہ طبیعت عالم کی بنا پر راے قائم کیجائے تو کتاب الہامی کے مطابق اوسکو ایک حالت مشارکت سمجھنا لازم ہوگا۔ اور ایسا خیال کرنا ہرگز خلاف عقل نہین معلوم ہوتا ہے گو اسکی کوئی تشبیہ موجود نہو کہ یہ جماعت مشارکہ مطابق بیان کتاب الہامی کے حق تعالی کی ایسی حکومت کے جو زیادہ تر بلاواسطہ اور زیادہ تر محسوس ہو (اگر لفظ محسوس کے استعمال کے ہم مجاز ہون) ماتحت ہوگی۔ اور ہماری ناواقفیت کہ اوس جماعت سعیدہ کے اشغال کیا ہون گے اور اسوجہ سے اس امر کی ناواقفیت کہ اوسکے افراد کو آپس مین صداقت اور عدالت اور محبت کے عمل مین لانے کا کونسا خاص موقع اور محل ہوگا اس امر کا کوئی ثبوت نہین ہے کہ ان فضائل کے عمل کا موقع اور محل نہوگا۔ اور اگر یہ امر ممکن ہو کہ کچھ حاجت نہوگی اوس مزاج یا خاصہ کی جو اون فضائل مخصوصہ کے روزمرہ

کے عمل سے یہان پیدا ہوتا ہے اور جو اوسکا نتیجہ ہے تو بھی ہماری ناواقفیت بدرجہ اولی[له] اوسکا ثبوت نہین ہوسکتی ہے۔ اسقدر تو عموماً تسلیم کرنا پڑیگا کہ چونکہ عالم کا انتظام معینہ خیر وشر کی تمیز پر قائم ہے پس وہ خاصہ جو نیکی اور تقویٰ کے عمل سے پیدا ہوا کسی نہ کسی طرح پر ہماری خوشی کے واسطے لیاقت خاص یا اوسکے لئے شرط ضرور ہوگا ✣

جو کچھہ کہ ہمارے عادات حاصل کرنے کی قوت طبیعیہ کے باب مین اوپر بیان کیا گیا ہے اوس سے بآسانی واضح ہوتا ہے کہ ہم تربیت کے وسیلے سے تہذیب اخلاق کی قابلیت رکھتے ہین۔ اور ایسے شخص کے لئے جو انسان کی شرارت کی زیادتی سے یا اون نقصون سے جنھین نہایت اچھے لوگ بھی اپنے نفس مین پاتے ہین واقف ہے تہذیب اخلاق کی احتیاج شدید کے ثابت کرنے کی حاجت نہین ہے۔ لیکن شاید ہر شخص اسبابت پر بالتخصیص توجہ نہین کرتا ہے کہ انسان کو جو تربیت کے ذریعہ سے نیکی اور تقویٰ مین ترقی کرنے کی ضرورت ہے اوسکی وجہ کی سراغ رسانی افراط ہواے نفس سے جو نفس پروری کے باعث ہوتے ہین اور اوس پر بڑھ کر کرنا چاہیئے۔ انسان اور شاید جمیع مخلوقات متناہی اپنی طبیعت کی سرشت ہی سے قبل اسکے کہ نیکی کی عادات پیدا ہون ناکامل اور راہ راست سے انحراف کے خطرے مین ہین لہذا اس خطرے سے محفوظ رہنے کے لئے وے عادات حسنہ کے محتاج ہین۔ کیونکہ عقل عملی کے مبادی عام کے ساتھہ ہمارے باطن مین انواع خواہشین جنکا میلان خاص اشیاے خارجیہ کی طرف ہے موجود ہین اور یہہ خواہشین بالطبع اور حق بجانب مبادی نیکی کے تابع ہین کہ کن موقعون پر اونکو محفوظ کرنا

له یعنی حاجت ثبوت نہین

چاہیے اور کس وقت پر اور کسقدر اور کس طرح پر اونکی اشیاے مطلوبہ کے درپے
ہونا مناسب ہے مگر مبدا رنیکی نہ تو اونکو حرکت دیسکتا ہے اور نہ اونکے حرکت مین
آنے کا مانع ہوسکتا ہے بلکہ برخلاف اسکے جبکہ اونکی اشیاے مطلوبہ دل
کے پیش نظر ہوتی ہین تو نہ صرف قبل اس خیال کے کہ آیا وے بوسیلہ جائز حاصل
ہوسکتی ہین بلکہ اسکے غیر ممکن ثابت ہونے کے بعد بھی اونکا ادراک بالطبع ہوتا ہے
کیونکہ خواہش کے مطلوب طبیعیہ ویسے ہی قائم رہتے ہین اور زندگانی کے حفاظ
اور ضروریات اور آسایش کی چیزین اگرچہ وے بغیر معصیت حاصل نہو سکتی ہون بلکہ
اون کا حاصل کرنا مطلقاً غیر ممکن ہو تو بھی بالطبع مرغوب رہتی ہین اور جسوقت کسی خواہش
کی اشیاے مطلوبہ بغیر وسائل ناجائز حاصل نہین ہوسکتین لاکن اونکے وسیلے سے
حاصل ہوسکتین ہین تو اس صورت مین گو ایسی خواہش کا حرکت مین آنا اور دل مین چندے
رہنا ایسا معصیت سے معرا ہو جیسا کہ وہ بالطبع اور لابدی ہے تاہم آدمیونکو
ایسے وسائل ناجائز کے اختیار کرنے پر آمادہ کرنے کا خواہ نخواہ میلان رکھتا
ہے لہذا انسان کسیقدر اوسکے معرض خطر مین ضرور ہوتے ہین۔ اب غور کرنا چاہیے
کہ آدمیون کے راہ راست سے واقعی منحرف ہونے کے خطرے سے بچنے کے
لیے عام حفاظت کیا ہے۔ چاہیے کہ جیسا خطرہ اندرونی ہے اوسکی حفاظت بھی
اندرونی ہو یعنی نیکی کے مبدا رعملی سے ہو اور اس مبدا رکو عملی یا فعلی ہونے کے
لحاظ سے قوی کرنے یا ترقی دینے سے خطرہ کم ہوجائیگا یا بمقابلہ خطرہ کے
امنیت مین ترقی ہوگی۔ اور مناسب تربیت اور ریاضت کے ذریعہ سے ہمیشہ
مبدا رنیکی ترقی کرسکتا ہے اور اوسکی صورت یہ ہے کہ تصورات عقلیہ جو ہمکو غیر دن

کے معائنہ حال اور خود اپنے تجربے سے حاصل ہوئے ہین یاد رکھے جائین اور جس کام مین ہم مشغول ہون خواہ وہ اعلیٰ ہو یا ادنیٰ بجائے دل کی مرضی اور محض میلان خاطر پر چلنے کے ہمیشہ عدالت اور حق کا خیال رکھا جائے اور آپکو اوسکے عمل کا اس نظر سے عادی کیا جائے کہ انصافاً اور طبعاً غایت فعل کی وہی ہے اور کہ یہ نیک روش حق تعالیٰ کے زیر حکومت ہمکو خواہ نخواہ انجام کار فائدہ بخشیگی جبکہ اس طرح پہ مبدا نیکی کو ترقی کے ذریعے سے (اور اس ترقی کی ہمکو اوسطرح پر کہ بیان ہوا قابلیت حاصل ہے) عادت کا مرتبہ حاصل ہوگیا تو مبدا نیکی بقدر اپنی قوت کے بمقابلہ اوس خطرہ کے جس مین مخلوقات متناہی میلان کی اقتضا یا مخصوص خواہشون کے باعث مبتلا ہین ظاہرا ایک حفاظت ہوگی۔ یہ طرز بیان حالت آئندہ مین خواہشون خاص کے قائم رہنے کا خیال پیدا کرتا ہے اور اس خیال کا دفع کرنا گو نہ ناممکن ہے۔ اور اگر خواہشین رہتی ہین تو ظاہر ہے کہ اونکے اعتدال پر رکھنے کے لئے نیک عادات کی جو کسب سے حاصل ہوئین اور انقیاد نفس کی ضرورت ہوگی۔ بہرحال گو یہ خیال صریحاً اختیار نکیا جاوے بلکہ صرف مجملاً گفتگو کی جاوے تو بھی دراصل بمنزلہ اوسی بات کے ہوتا ہے۔ کیونکہ نیکی کی عادات کو جو بطریق مسطور تربیت سے حاصل ہوئین نیکی مین ترقی ہونا کہہ سکتے ہین اور اگر عالم کا انتظام خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے تو نیکی مین ترقی ہونا بالضرورت خوشی کی افزایش ہوگی ؛

بیان مسطورہ بالا سے واضح ہوگا کہ مخلوقات جو راست نہاد پیدا کئے گئے ہین کس طرح اپنی اصلی حالت سے گر جاتے ہین اور وے جو راستی مین مستقل

رہتے ہین ایسا کرنے سے نیکی کی ایک محفوظ تر حالت حاصل کرتے ہین اور علاوہ
اسکے تربیت کے وسیلے سے ترقی کرنے کی ہماری طبیعی اور اصلی احتیاج بہی
زیادہ تر ظاہر ہوگی - یہ کہنا کہ پہلی بات کی وجہ صفت اختیار کی طبیعت سے حاصل
ہے بمنزلہ اس کہنے کے ہے کہ کسی ماجرے کے درحقیقت واقع ہونے کی وجہ
صرف یہ ہے کہ اوسکا واقع ہونا ممکن تہا - لیکن وہ بات تو میلان مخصوص یا خواہشہاے
نفسانیہ کی طبیعت سے صاف صاف خیال مین آتی ہے - کیونکہ ایسی خاص حالت
زندگانی کے لیے جسکے واسطے اس قسم کی خواہشہاے نفسانیہ ضروری ہین مخلوق فرض
کرو اور یہ فرض کرو کہ وے ان خواہشہاے نفسانیہ اور عقل عملی سے مزین
ہین اور نیز نیکی کی خوبیون سے از راہ علم اور عمل کے واقف ہین اور یہ فرض کرو
کہ جمیع اصول طبیعیہ اور اخلاقیہ جن سے نفس انسانی کے نظام اندرونی نے
ترکیب پائی ہے حتی الامکان اعتدال پر ہین یعنی ایسے اعتدال پر کہ اونکی زندگانی
کی حالت مقصودہ کے بعینہ مناسب حال ہو ایسی مخلوق راست نہاد یا کامل تنہا ہی
ہوگی - اب قابل غور ہے کہ خواہشہاے مخصوصہ جبکہ اونکی اشیاے مطلوبہ موجود
ہین گو وے مطلقاً متلذذ نہو سکتی ہون یا باجازت اصول اخلاقیہ کے اونکا متلذذ
ہونا محال ہو اپنی طبیعت کے تقاضے کے موافق ضرور حرکت مین آوینگی - لیکن
اگر اوسکی بے اجازت یا اوسکی مخالفت کرکے متلذذ ہونا ممکن ہے تو سمجہنا چاہیے
کہ اون مین آدمیون کو التذاذ ممنوع کی طرف راغب کرنے کا کسی قدر میلان موجود
ہے گو وہ کیسا ہی خفیف کیون نہو تاہم کسی قدر میلان ہے - اور یہ میل کسی
خاص ہوا کے لیے نفس مین بالطبع زیادہ تر حرکت مین آنے کے باعث اور میلان

[illegible]

کی نسبت جنکو حرکت مین آنے کے موقعے کم ملے مستزاد ہو جاسکتا ہے
معاملات ممنوعہ مین خفیف سے خفیف اختیاری نفس پروری گو خیالی ہی کیون
نہو اس میل ناجائز کو مستزاد کردے گی اور اس سے زیادہ بڑہا دینا ممکن ہے
حتی کہ شائد اتفاقات مخصوصہ کے اجتماع سے وہ میل اپنا اثر کامل پیدا کرتا ہے
اور راہ راست سے گمراہ ہونے کے خطرے کا انجام واقعی گمراہی ہوتا ہے
اور یہ خطرہ ضرورۃً خواہش نفس کی طبیعت سے پیدا ہوتا ہے لہذا اوسکا دفع
کرنا محال تہا اگرچہ اوس سے بچ جانا یا بلا معصیت سلامت گذر جانا ممکن ہو اُسکی
صورت مثالاً یہ ہے۔ فرض کرو کہ کسی شخص کے لئے ایک سیدہی راہ تجویز کی گئی
ہے جس مین ثابت قدم رہنے کے لئے توجہ خاص کی ضرورت ہے لیکن اگر
وہ اسقدر توجہ نکرے تو ہزارون اشیا مین سے کوئی شے اوسکا دہیان
بھٹکا کے اوسکو راہ سے برگشتہ کر سکتی ہے۔ ہم نہین کہہ سکتے کہ کجروی کی پہلی
حرکت آشکارا سے نظام باطنی کسقدر ابتر ہو جاوے اور اوسکی ترتیب مین
برہمی آ جائے اور اعتدال مین جس سے وہ مرکب تہا اور جسپر اوسکے ترکیب کی
درستی موقوف تہی تغیر واقع ہو جائے۔ مگر کجروی کی تکرار عادات پیدا کریگی اور
اس صورت سے نظام باطنی ابتر ہو جائے گا اور مخلوق جو راست نہاد پیدا کئے
گئے تہے اپنی مستقل وضع مین بقدر اپنی کجرفتاری کی تکرار کے فاسد اور
زبون ہو جائینگے۔ مگر برخلاف اسکے ممکن تہا کہ یہ مخلوق طریقہ برعکس اختیار
کرنے سے یعنی مبادی اخلاق کی جو انکی فطرت کا ایک جزو تصور کیا گیا ہے
پیروی مین ثابت قدم رہنے سے اور اس طرح برگشتگی کے اوس خطرہ ناگزیر

کا جو ضرورۃً خواہش نفس سے جو اونکی فطرت کا دوسرا جزو ہے پیدا ہوا مقابلہ کرنے سے اپنی ترقی کر سکتے تھے اور آپکو نیکی کی ایک اعلیٰ اور زیادہ تر محفوظ حالت پر پہونچا سکتے تھے۔ کیونکہ کسی عرصہ تک اپنی اصلی حالت کو اس طرح پر صحیح و سالم رکھنے سے اونکے خطرے کی تخفیف ہو جائیگی اسلئے کہ خواہشہاے نفسانیہ اطاعت کے عادی ہونے سے باسانی اور خواہ نخواہ مطیع ہونگی اور اونکی حفاظت اس خطرہ کے مقابلہ مین جو روز بروز گھٹتا جاتا ہے مستزاد ہو جائیگی کیونکہ ریاضت سے مبدا ر خلاق قوی تر ہو جائیگا یہ دونون باتین عادات حسنہ کے تصور مین داخل ہین۔ پس امور قبیحہ مین نفس پروری نہ صرف بذات خود معیوب ہے بلکہ نظام باطنی اور خاصہ کو فاسد کرتی ہے۔ اور انقیاد نفس نہ صرف بذات خود مستحسن ہے بلکہ نظام باطنی اور خاصہ کی اصلاح بھی کرتا ہے اور ممکن ہے کہ اسقدر اصلاح کو پہونچا وے کہ گو خواہشہاے مخصوصہ کا مبدا ر اخلاق سے مطلقاً موافق ہونا ناممکن تصور کیا جاوے اور بنا برآن یہ راے ہو کہ ایسے مخلوق جنکو اوپر فرض کیا تھا ہمیشہ ناقص رہین گے تاہم اونکے راہ راست سے منحرف ہونے کا خطرہ از حد کم ہو سکتا ہے اور خطرۂ باقیماندہ کی نسبت (اگر اوسکو خطرہ کھنا مناسب ہے جسکے مقابلے مین ایسی کافی اور وافی حفاظت ہو) اونکی پوری پوری تقویت ہو سکتی ہے۔ مگر تاہم ممکن ہے کہ اونکے یہ اعلیٰ تر درجہ کا کمال عادات حسنہ پر جو ایک تربیت کی حالت مین حاصل ہوئے مشتمل رہے اور اونکی یہ کامل ترامینت اونھی کی ذات خاص پر موقوف رہی آوے۔ اس طرح سے ایسی مخلوق کا جنکو خدا نے بے عیب پیدا کیا خطا مین پڑنے کا امکان صاف صاف متصور ہو سکتا ہے لہذا ممکن ہے کہ علاوہ اوس مبدا ر اخلاق کے جو حق تعالیٰ نے

اونکی ذات مین پیوستہ کیا ہے وے عادات حسنہ کی حفاظت کے محتاج ہون۔ اوس شئے کو جسپر اونکے خطرے یا عدم حفاظت کی بنا ہے اون کا نقص تصور کرنا چاہیے جسکے لئے عادات حسنہ تلافی بالطبع ہین۔ اور چونکہ وے تربیت کے ذریعے سے سرفرازی اور ترقی کی لیاقت بالطبع رکھتے ہین پس ممکن ہے کہ اسی نظر سے اونکا کیفیات مخصوصہ مین پیدا کیا جانا مناسب اور ضروری ہو یعنی ایسی کیفیات مین پیدا کیئے گئے ہون جو نیکی مین ترقی کرنے کے واسطے اونکے لئے خاصۃً حالت تربیت ہونے کے لایق ہون*

مگر یہ بات اونکی نسبت کتنی زیادہ صادق آویگی جنہون نے اپنی طبیعت کو فاسد کر ڈالا اور اپنی اصلی راستی سے جاتے رہے اور اپنے نظام باطنی کے خلاف عمل کرتے رہے جنکی خواہشہاے نفسانیہ حد سے تجاوز کر گئین۔ مخلوق راست بنیاد کو ترقی کی اور مخلوق فاسد کو تجدید حال کی ضرورت ہے۔ تربیت اور تعلیم ہر درجے اور ہر قسم کی نرمی اور درشتی کی اونکے واسطے مفید ہے مگر اونکے لئے قطعاً ضروری ہے۔ اور اونکے واسطے نیز درشت تر اور درجہ اعلیٰ کی تربیت کی ضرورت ہوگی تاکہ عادات رذیلہ بتدریج محو ہوجائین اور اونکے انقیاد نفس کی اصلی طاقت جو نفس پروری سے ضرور ضعیف ہوگئی ہوگی بحال ہوجاوے کہ مبدار اخلاق کی اصلاح ہو اور عادات کے مرتبے کو پہونچایا جاوے تاکہ وے خوشی کی اوس محفوظ حالت کو پہونچین جو نیکی سے حاصل ہوتی ہے*

ہر شخص جو غور کرے گا اوسپر صاف صاف ظاہر ہوگا کہ عالم موجود اس مدعا کے واسطے اونکے لئے جو اپنی اصلاح اور ترقی پر مستعد ہون بالخصوص حالت تربیت

ہونے کے لایق ہے۔ کیونکہ طرح طرح کے تحریص کے اسباب جو ہمارے گرد و پیش ہین۔ اور شر کی مغالطہ دہی کا تجربہ جو ہمکو حاصل ہوا ہے اسلئے کہ بارہا ہم خود برگشتہ ہو چکے ہین۔ اور دنیا کی شرارت عظیمہ اور وہ بے حد ابتری جو اس شرارت کا نتیجہ ہی اور خود اپنے تجربے سے یا اورون کی حالت دیکھہ کے تکلیف اور رنج سے ہمارا آشنا کیا جانا۔ ان مین سے بعض باتین اگرچہ دلون پر تاثیرات نا مطلوب پیدا کرین تاہم جب اونپر بخوبی غور کیا جاتا ہے تو وے سب کی سب ہمکو اعتدال مستقل اور مزاج سلیم پر لانے کا میلان صریح رکھتی ہین ایسا طرح کہ سبکی اور بے پروائی اور نیز خود رائی مطلق اور حال کی خواہش پر چلنے کے میلان قوی کے جو طبایع نا تربیت یافتہ مین پائے جاتے ہین خلاف ہو۔ اوس تجربے مین جو ہمکو حالت موجودہ سے اپنی ضعیف البنیانی کا اور خواہش نفسانی بے قید کی بیحد غیر اعتدالی کا حاصل ہے اور نیز اوس قدرت کا جو ایک ذات نامتناہی تکلیف اوٹھانے کی قابلیتون مختلفہ کے وسیلے سے جو اوسنے ہمین عطا کی ہین ہمپر رکھتی ہے الغرض اوس قسم اور درجے کے تجربے مین جو حالت موجودہ سے حاصل ہے کہ طبیعت عالم کا نظام ایسا ہے کہ مخلوقات کے اپنی معصومیت اور خوشی برباد کرنے کا اور بدکار اور خوار ہو جانے کا نہ صرف امکان اور خطرہ ہے بلکہ امر مذکور در حقیقت وقوع مین آتا ہے ایک میلان موجود ہے جس سے ہمکو اپنے بدی کے مرتکب اور تکلیف کے لایق ہونے کی واقفیت عملی جو علم قیاسی کے مطلقاً مغایر ہے حاصل ہوتی ہے۔ اور کون جانتا ہے کہ اعلی اور نہایت مستقل و کامل حالت مین اکثر مخلوقات کی کسیقدر اسی قسم کی معلومات سے جو اون مین کسی حالت آزمائش مین پیدا اور عادۃً مرتسم ہوتین پیدا ہون۔ اور

اس عالم مین نیکی اور بدی کا لحاظ رکھکر زندگانی بسر کرنے سے (اور اس طرح کا
لحاظ رکھنا اس عالم مین اپنے واجبات بجا لانے کے لئے ناگزیر ہے) ممکن
ہے کہ اس قسم کے تصورات لازوال ہمارے دلون پر نقش ہو جاوین - مطالب
مذکورہ بالا کا زیادہ تر مفصل بیان یہ ہے کہ امر ناجائز کے اسباب تحریص - اور
اپنے واجبات ادا کرنے کی مشکلات - اور بلا فکر اور تردد کے ہمیشہ خدمت مستوجب
کے بجا لانے کی ناقابلیت - اور بوسائل ناجائز امور نامرغوب الطبع سے بچنے
اور اشیاے مرغوبہ کے حاصل کرنے کے موقعے جو ہمکو حاصل ہین یا صرف ہمکو
اونکے حاصل ہونے کا گمان ہی ہے جبکہ ہم بوسائل جائز مطلقاً یا بآسانی اونکو
حاصل نہین کر سکتے ہین - ان باتون سے یعنی بدی کے دام اور تحریص کے اسباب
سے عالم موجود اونکے لئے جو اپنی صداقت قائم رکھا چاہتے ہین بالخصوص حالت
تربیت ہونے کے لایق ہے کیونکہ امور مذکورہ کے باعث حفاظت نفس اور
استقلال اور اپنی خواہشہاے نفسانیہ کی مخالفت اپنی صداقت قائم رکھنے کے
لئے لابد ہوتی ہے - اور نیکی پر عمل کرنے مین ایسے تذکر خاص اور نیت اور
انقیاد نفس کی ریاضت ہماری طبیعت کی سرشت کے باعث عادات حسنہ پیدا کرنے
کا میلان خاص رکھتی ہے اور یہ عادات حسنہ نہ صرف عمل واقعی پر بلکہ نیز مبدا نیکی کی
ریاضت کے زیادہ تر جاری رہنے اور کثرت سے عمل مین آنے یا نیکی کی زیادہ
راسخ اور قوی تر کوشش پر جسکا ظہور فعل مین ہو دلالت کرتی ہین - فرض کرو کہ
ایک شخص اپنے تئین عرصے سے کسی خطا کے ارتکاب کے خطرۂ خاص مین جانتا
ہے تاہم اوسکا مصمم ارادہ ہے کہ اوسکا مرتکب نہو اس ارادے پر ثابت قدم رہنے

کی نظر سے ہر دم تذکر کا عمل مین لانا اور نفس کی نگھبانی رکھنا بدرجہ اعلی نیکی کے
فعل کو ہر دم تحریک دیتا ہے جو شاید بسبب ضرورت محض سریع الزوال اور ضعیف
ہوتا اگر اسباب تحریص بہی ایسے ہی ہوتے ۔ نیکی اور تقوی کے لیے نفس کشی
کو لازم سمجھنا محض مہمل بات ہے مگر یہ کہنا کہ نفس کشی لتعلیم اور ترقی کے واسطے
ضروری ہے بالکل حق تو نہین لیکن حق کے قریب تر ہے ۔ کیونکہ اگرچہ افعال
جو دراصل نیک ہین اور جنکا عمل مین لانا کچھہ دشوار نہین بلکہ ہمارے میلان خاص
کے مطابق موافق ہین ممکن ہے کہ وے صرف ان میلان خاص کے باعث عمل
مین لائے جاوین اور بنابران مبدار نیکی کی کچھہ ریاضت نہو یعنی مطلقا افعال نیک
نہون تاہم درصورت بالعکس وے اوس مبدار کے عمل مین لائے جانے کا باعث
ہو سکتے ہین اور اس صورت مین نیکی کی عادت پیدا کرنے اور اوسکو مستحکم کرنے کا اون
مین میلان موجود ہے ۔ مگر جبکہ مبدار نیکی کی ریاضت زیادہ تر جاری رہتی اور بار بار
وقوع مین آتی ہے اور زیادہ کثرت سے کی جاتی ہے اور اس امر کا ہونا ہر قسم اور
ہر درجے کے خطرہ اور تحریص اور مشکل کی حالتون مین ہونا ناگزیر ہے تو اس میلان
کو اوسیقدر زیادہ یا کم ترقی ہو جاتی ہے اور ایک زیادہ مستحکم عادت اوسکا نتیجہ ہوتی ہے
امر مذکور کسی خاص حد تک لاریب صادق آتا ہی لیکن مین نہین کہہ سکتا کہ کہان تک
صادق آوے ۔ اوس حد معین سے آگے نہ ہمارے قوائے ادراکیہ ترقی پذیر
ہین اور نہ قوت جسمانیہ اور دونون کا مشقت کی زیادتی سے درماندہ ہو جانا ممکن ۔
شاید ہماری حیثیت اخلاقیہ کے باب مین کوئی بات اسکے مشابہ ہو جو چندان لحاظ
کرنے کے لایق نہین ہے ۔ اور اوسکا ذکر صرف اس نظر سے کیا گیا کہ ایسا لکھو

کہ اوسکو بجاے مستثنٰی سمجھنے کے (اور شاید وہ مستثنٰی ہے) کسی کے خیال
مین آوے کہ اس سے تقریر مسطورہ بالا کا ابطال نکلتا ہے حالانکہ یہ امر نہین ہے
اور ممکن ہے کہ علاوہ اسکے اور بہی مستثنیات ہون - اس قسم کے بیانات ہر حال
مین اور حرف بحرف صادق آ نہین سکتے - اونکا اکثر صادق آنا کافی ہے - اور یہ صریحًا
اسقدر صادق آتے ہین کہ اون سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے (اور مقصد بہی
اون سے اسی قدر ہے) کہ عالم موجود نیکی اور تقوی مین ترقی کرنے کے واسطے
مخصوص حالت تربیت ہونے کے لایق ہے باعتبار اوسی معنی کے کہ بعض علوم
آدمیون کی توجہ یکسو کرنے سے طبیعت مین غور کی عادات پیدا کرنے کے لایق
ہین نہ اون آدمیون کی جو دل نہ لگادین بلکہ اونکی جو متوجہ ہون -

فی الواقع اکثر آدمیون کے لیئے حالت موجودہ نیکی کی مقام تربیت ہونے سے
اسقدر بعید ہے کہ خلاف اسکے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وے اوسکو بدی کی جاے
تربیت بناتے ہین - اور دنیا کی بدی انواع طریقون سے تحریص عظیم ہے جسکے باعث
دنیا نیکیون کے لیئے (جسقدر کہ وہ ہے) نیکی مین تربیت پانے کی ایک جگہہ ہوجاتی ہے
یہ دعوی نہین ہے کہ انسان کے ایسی حالت مین جیسی کہ حالت موجودہ ہے پیدا
کیئے جانے کا کل مدعا اور کل ضرورت بیان کیجاسکتی ہے جسقدر کہ خرابی عام مین
دکہائی دیتا ہے سو یہ ہے کہ بعض شخص جو اپنے نفس مین اصلاح کا اور حالت اصلی
پر بحال ہونے کا مادہ رکھتے ہین وہ نیکی اور دین کی آگہی پر جو اونہین حاصل ہے
خواہ وہ زیادہ واضح ہو خواہ زیادہ مبہم غور اور عمل کرتے ہین اور عالم موجود اِن شخصون
کے لیئے نہ صرف نیکی کی ریاضت ہے بلکہ ریاضت کے متعدد طریقون اور درجون

کے اعتبار سے ایسی ریاضت ہے جو اوسکو مخصوص ترقی دینے کے لایق ہے
بلکہ بعض باتون مین اوس سے زیادہ بہی ترقی دینے کے لایق ہو کہ کامل نیکون
کی صحبت مین یا ایسون کی صحبت مین جنکی نیکی مثل اونکی نیکی کے ناکامل ہو ریاضت
سے حاصل ہو سکتی ہو۔ مگر یہ بات کہ عالم موجود اخلاق کی تہذیب کی نظر سے بہتون
بلکہ اکثرون کے لئے واقعی حالت تربیت نہین ہوتا ہے یعنی وے اوس مین
ترقی نہین کرتے یا بہتر نہین ہوتے ہین کوئی شخص جو طبیعت عالم کی تشبیہ
پر کہہ بھی لحاظ کرتا ہو اس امر کے ثبوت مین کہ اوس سے اخلاق کی تہذیب مقصود
نہ تہی ہرگز پیش نکریگا۔ کیونکہ بیشمار تخمہاے نباتی اور اجسام حیوانیہ مین سے جنمین
اسبات کا مادہ رکھا گیا ہے اور ایسی کیفیت مین پیدا کیے گئے ہین کہ پختگی اور کمال
طبیعی کی حد یا حالت معینہ تک پہونچین ہم لاکھون مین سے شاید ایک نہین دیکھتے
جو اس کمال کو پہونچتا ہے۔ اکثر اون مین سے قبل اوس درجے کو پہونچنے کے گل
جاتے ہین اور ظاہر مین مطلقاً ضائع ہو جاتے ہین تاہم کوئی شخص جو علل غائیہ کا انکار
نہین کرتا ہے اسبات کا انکار نکریگا کہ وے تخم اور اجسام جو اوس پختگی اور کمال کی
حد کو پہونچتے ہین اون سے وہ علت غائی حاصل ہوتی ہے جو طبیعت عالم نے اونکے
لئے دراصل مدنظر رکہی تہی اور اسی وجہ سے اس امر کا بہی انکار نکریگا کہ طبیعت عالم
نے اونکے لئے اس کمال کا حاصل کرنا مدنظر رکھا تہا۔ اگرچہ اسبات کو نفس مدعا سے
کچھ تعلق نہین ہے لیکن مجھسے بے کہے رہا نہین جاتا کہ جیسا ان بیجون اور جسمون
کی اسقدر بربادی حیرت زا جو ہم نظام عالم مین دیکھتے ہین کہ اسباب خارجیہ
کے ذریعہ سے ہوتی ہے ہماری سمجھ مین نہین آتی ویسا ہی اتنے فاعل ذی حیات کا

کی حال اور آئندہ کی بربادی خوفناک تر جو اونکے یعنی اونکی بدی کے باعث ہی سمجھہ مین نہین آتی ۔

تہذیب اخلاق کے کل تصور مسطورۂ بالا کی نسبت ایک دوسرے طرز پر اعتراض بہی عائد ہوسکتا ہے کہ جسقدر نیک چلنی امید اور بیم سے پیدا ہوتی ہے اوسقدر وہ افزائش اور تقویت صرف اوس محبت کی ہے جو ہم اپنی ذات خاص سے رکھتے ہین ۔ مگر حق تعالی کے احکام کا بجالانا اس لحاظ سے کہ اوسنے حکم دیا ہے فرمانبرداری مین داخل ہے گو امید یا بیم سے پیدا ہو ۔ اور ایسی متواتر فرمانبرداری سے اوسکی عادات پیدا ہونگی اور صداقت اور عدالت اور محبت کا ہمیشہ لحاظ رکھنے سے ان فضائل مخصوصہ کی عادات جداگانہ پیدا ہوسکتی ہین اور انقیاد نفس اور نفس کشی کی عادت اوس سے یقیناً پیدا ہونگی جب کبھی صداقت یا عدالت یا محبت کی نظر سے نفس کشی لازم آوے ۔ اور اوس بڑی باریکی کی کوئی بنیاد نہین ہے جسکی بنا پر بعض لوگ دین کو جو امید اور بیم سے برآمد ہوتا ہے بے وقعت کرنے کی غرض سے اس معاملہ مین فرق نکالنے کا دعوی رکھتے ہین ۔ کیونکہ صداقت اور عدالت اور محبت اور حق تعالی کی حکومت کا لحاظ اور اپنے فائدے حقیقی کا لحاظ نہ صرف تینون آپس مین متفق ہین بلکہ ہر ایک ان مین سے بذات خود اور واجباً اور بالطبع موجد یا مبدا رفعل ہے ۔ اور وہ شخص جو اون مین سے کسی کے عمل پر نیک زندگانی شروع کرتا ہے اور اوس مین ثابت قدم رہتا ہے وہ کسی قدر تو فی الحال بہی اوس خاصہ کا ہے پس لامحالہ اور بہی زیادہ تر اوس خاصہ کا ہوتا جائیگا جو طبیعت عالم کے نظام اخلاقی کے مطابق ہے اور اوس

تعلق کے مطابق ہے جو حق تعالیٰ ہمارے ساتھ بنظر حاکم عادل ہونے کے رکھتا ہے لہذا وہ شخص اوس خوشی کے حاصل کرنے سے محروم نہین رہ سکتا ہے جو بنظر اس نظام اور تعلق کے اوس خاصہ کے واسطے لازمی سمجھی جاتی ہے ۔

یہ چند باتین مسطورہ بالا جنکا ذکر نیکی کے مبدا رفعل اور حق تعالیٰ کے احکام کی فرمانبرداری کی نسبت ہوا اطاعت بیچون وچرا اور اوسکی رضا پر راضی ہونے کے متعلق حال ہین جو طریقۂ راست کا ایک اور حصہ لازمی اور پہلے سے متعلق اور ہمارے از بس اختیار مین ہے کہ اپنے تئین اوسکا عادی کرین۔ شاید یہ خیال ہو کہ بغیر تکلیف کی حالت کے کسی حالت مین اس نیکی کی ضرورت نہین پڑتی اور اوسکو خوشی کی کامل حالت سے کچھہ علاقہ نہین ہوسکتا اور نہ کسی طرح سے اوسکے لایق کرنے کے واسطے ضرور ہے مگر ہمارا یہ خیال کرنا تجربہ کا نتیجہ نہین ہے جبکہ کوئی شے مرغوب الطبع ملک ہماری سے نہین ہے تو خود فارغ البالی سے خیالات بے اعتدالی اور بے قیدی کے پیدا ہوتے ہین جسقدر ہماری خارجی حالت مین کوئی شے ہمارے عدم قناعت کا باعث ہوسکتی ہے قوت واہمہ بھی اوسیقدر اوسکا باعث ہوتی ہے۔ فی الواقع سچ ہے کہ در صورت ہونے رنج کے صبر کا موقع ہوگا مگر ممکن ہے کہ ایسی طبیعت کی جسنے صبر کی تربیت پائی ہو ضرورت پڑے۔ کیونکہ اگر محبت نفس پر صرف بنظر مبدا رفعل ہونے کے لحاظ کیا جاے جو ہمکو اپنے فائدہ حقیقی کی پیروی پر آمادہ کرتی ہے تو وہ ہر حال مین حق تعالیٰ کے احکام کی فرمانبرداری کے مبدا رکے مطابق ہوگی بشرطیکہ ہمارا فائدہ صحیح صحیح سمجھا گیا ہو کیونکہ یہ فرمانبرداری اور اپنے فائدہ حقیقی کی پیروی بالضرورت ہر حال مین ایک ہی بات ہوگی

تاہم جیسا نفس کی خواہشیں مخصوصہ حق تعالی کی مرضی کے مطلقاً اور ہمیشہ مطابق نہین ہو سکتی ہین ویسا ہی بمقتضاے طبیعت محبت نفس کے مطابق ہونے مین کلام ہے اگر اوسپر صرف بنظر اپنے فائدے یا خوشی کی خواہش کے لحاظ کیا جاوے یعنی ایسے مطابق ہونے مین کلام ہے کہ اوس درجہ پر یا ایسے موقعون پر کہ نظام عالم یا تعیین الہی کے موافق اوسکی خواہش کا پورا ہونا غیر ممکن ہو حرکت مین نہ آوے پس اسوجہ سے ممکن ہے کہ جمیع مخلوقات کے لیے تسلیم کی عادات کی ضرورت ہو۔ عادات عبارت اونہین سے ہے جو ریاضت سے پیدا ہوتی ہین۔ مگر عموماً یہ بات ظاہر ہے کہ محبت نفس اور خواہشہاے مخصوصہ جو انسان مین ہین محض قواے انفعالیہ ہونے کے لحاظ سے بہی طبیعت کو درہم برہم کرتی ہین لہذا تربیت کی محتاج ہین۔ عمل نیک کرنے مین اور حق تعالی کی مرضی بجا لانے مین اون خواہشہاے مخصوصہ کا انکار کرنا اونکے ضعیف کرنے کا میلان رکھتا ہے اور نیز اس امر کا کہ نفس کو اوسقدر خوشی پر جو ہمارے واسطے مقرر کی گئی ہے راضی اور قانع ہونے کا عادی کرے یعنی نفس کی محبت کو اعتدال پر لاوے۔ مگر تسلیم کی عادات کے واسطے تکلیف ایک تربیت مناسب ہے۔ کیونکہ اوس آزمایش مین جیسا چاہیے ویسا ہی پیش آنا اور اوسپر اوس نظر سے جیسا کہ دین سکہاتا ہے کہ خدا کی طرف سے ہے لحاظ کرنا اور اس طرح قبول کرنا کہ اوسکی مقرر کی ہوئی ہے یا اوسکو اپنی دنیا مین اور اپنے تحت حکومت روا رکھنا اوس نے مناسب سمجھا ہے اس طبیعت متابعت کی عادی ہو جاویگی۔ اور ایسی متابعت سے اور اطاعت کے مسلسل فعل سے ہم مین وہ مزاج اور خاصہ پیدا ہوتا ہے جو اوسکی شان کے لایق اور منظور

مخلوقات محتاج ہونے کے ہماری حیثیت کے بالکل مناسب حال ہے اور یہ نہیں
کہا جاسکتا ہے کہ ایسا کرنا طبیعت کو محض قدرت کی متابعت کا عادی کرنا ہے
کیونکہ محض قدرت تو اتفاقیہ اور بے ثبات اور نا جائز ہو سکتی ہے بلکہ یہ تو اوسکے
اختیار جایز کی نسبت جو بذاتہ سب سے بلند اور برتر ہے اپنے نفس مین تسلیم
کا مزاج پیدا کرتا ہے ✤

الغرض اس دنیا مین حالت سن تمیز کے لئے ایسا خاصہ اور ایسے اوصاف
ضروری ہین جو سرشت سے ہمکو ہرگز عطا نہین ہوتے ہین بلکہ اونکا حاصل کرنا زندگی
کی ایک منزل سے دوسری منزل طے کرنے مین یعنی عالم طفولیت سے سن
بلوغ تک پہونچنے مین بدرجہ غایت ہمارے اوپر منحصر رکھا گیا ہے اور اس غرض
سے ہمکو قوتین عطا کی گئی ہین اور شروع زندگانی مین ہمکو ایسی حالت مین رکھا ہی
جو اس مدعا کے مناسب حال ہے۔ اور یہ کل کیفیت ہماری حالت کیجو اس عالم مین
ہے تشبیہہ عام رکھتی ہے باین نظر کہ یہ عالم دوسرے عالم کے واسطے اخلاق
کی تہذیب کی جگہہ ہے پس اس امر کے قابل اعتبار ہونے کے خلاف۔ کہ زندگانی
موجودہ سے یہی مقصود ہے یہ اعتراض کرنا فضول ہے کہ ہم کل تکلیف اور خطرے
سے جو ایسی تربیت کے لئے ناگزیر ہے نجات پاسکتے تھے اگر ہم یکبارگی اوس
طرح کے مخلوق اور ایسی خصلت کے اشخاص پیدا کئے جاتے جو ہمارا انجام کار ہونا
منظور تھا۔ کیونکہ ہم تجربے سے معلوم کرتے ہین کہ جو ہمارا انجام کار ہونا منظور ہے
وہ ہمارے عمل کا نتیجہ ہوگا اور یہ کہ طبیعت عالم کا قاعدہ کلیہ یہ نہین ہے کہ ہمارے
اوپر تکلیف اور خطرہ نہ آنے دے بلکہ یہ ہے کہ ہمکو اونکے برداشت کرنے کے

لایق کرے اور ایسا کرنا ہمپر لازم ہے کیونکہ جو کچھ کہ ہمنے خود حاصل کیا ہے یعنی تجربہ اور عادات وے ہمارے نقصون کے لیئے تلافی بالطبع اور خطرات کے لیئے حفاظت ہین کیونکہ اپنے آپکو اون لیاقتون کی تحصیل مین مشغول کرنا ظاہرا اسقدر بالطبع ہے جیسا اشیاے خارجی کی تحصیل مین مشغول ہونا جنکے ہم محتاج ہین اور اپنے دنیوی فائدے کے لحاظ سے اپنے نفس مین بذریعہ توجہ اور عمل اور تربیت کے مبادی علمیہ کا پیدا کرنا اور ترقی دینا مخصوص شروع زندگانی مین بلکہ نیز کل دوران عمر مین مثل اور قواعد طبیعیہ کے طبیعت عالم کا صریحا ایک قاعدہ کلیہ ہے۔ اور دونون امر ہماری پسند پر چھوڑے گئے ہین کہ یا تو ترقی کرکے اپنی حالت کی اصلاح کرین و یا درصورت عدم ترقی کے ناقص اور خوار ہین۔ پس یہ بات کہ حالت آیندہ کی خوشی اور اوسکی لیاقتہای لازمہ کی نسبت ہماری یہی صورت ہو طبیعت عالم کی تشبیہ سے کما حقہ اعتبار کے لایق ہے ؁

عالم موجود کے ایک حالت آزمایش ہونے سے ایک تیسری بات بھی ضمنًا نکلتی معلوم ہوتی ہے کہ وہ افعال کے لیئے تماشہ گاہ ہے کہ لوگون کی وضع نسبت عالم آیندہ کے نہ واقعی اوس عالم الغیب پر بلکہ اوسکی مخلوقات کے کل یا جزو پر ظاہر ہو جاوے۔ اور ممکن ہے کہ یہ امر اور در اعتبار کے لحاظ سے شاید ہمارے حالت آزمایش مین ہونے کا صرف ایک نتیجہ ہو۔ بہرحال یہ غیر ممکن نہین ہے کہ انسان کا اپنے دل کا حال ظاہر و عیان کردینا کہ اونکی وضع درحقیقت کیا ہے زندگانی آیندہ سے کسی ڈہنگ و طرح پر جس سے ہم آگاہ نہین ہین علاقہ رکھتا ہو بالخصوص کہ وہ ایک وسیلہ ہو اکیونکہ طبیعت عالم کا موجد ظاہرا کوئی کام بغیر وسایل کے

نہین کرتا ہے، جس سے اونکے ساتھہ موافق اونکی وضع کے سلوک کیا جاوے اور بطور عبرت کے جمیع مخلوقات پر واضح ہو کہ اونکے لئے اس طرح پر سلوک کیا گیا ہے۔ مگر اس امر کا کوئی بیان قیاسی نکیا جاویگا صرف اسقدر کہا جاویگا کہ آدمیون کی وضع کا عیان ہو جانا مختلف طریقون سے عام سلسلۂ اسباب عالم کے جزو کثیر کے جاری رکھنے مین جو انسان سے متعلق اور فی الحال ہمارے زیر نظر ہے بہت مدد کرتا ہے صرف اسقدر اور کہا جائیگا کہ ان دونون معنی کے اعتبار سے اور نیز اوس معنی کے اعتبار سے جسکا بیان باب گذشتہ مین ہوا آزمایش کا ہونا اسبات سے نکلتا ہے کہ عالم کا انتظام خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے کیونکہ ایسے انتظام کے ماتحت آدمیون کے اطوار و کردار سے اونکی وضع خواہ نخواہ آشکارا ہو جاتی ہے اور اگر وے چلن نیک اختیار کرین تو ترقی پاتی ہے۔

باب ششم

مسئلہ جبر کے بیان مین باین نظر کہ اوسکا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے

سراسر ابواب مسطورہ سے ظاہر ہے کہ انسان کی حالت باعتبار بود و باش صرف اس جہان اور تابعیت اوس حکومت الٰہیہ کے جسکا تجربہ ہم کرتے ہین ہماری اوس حالت سے جو عالم دیگر یا حکومت آیندہ کے لئے تجویز کی گئی ہے اور جسکی تعلیم دین کرتا ہے از بس مشابہ ہے۔ پس اگر کوئی شخص کہے (اور قائل تقدیر تو یہ ضرور ہی کہیگا) کہ پہلی بات سے مسئلہ جبر عام کی مطابقت ہو سکتی ہے تو معًا یہ سوال بطریق تشبیہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا اوسکو دوسری بات یعنی بنفسہ

نظام دین اور اوسکے ثبوت سے بھی جبر عام کے مطابق ہونے کا اقرار لازم آتا ہے یا نہین۔ ناظرین پر پوشیدہ نہ رہیگا کہ یہ سوال جو اس مقام پر درپیش ہے کہ آیا مسئلہ تقدیر کی دین سے مطابقت ہوسکتی ہے یا نہین مطلق نہین ہے بلکہ اس بات پر مشروط ہے کہ درصورت مطابقت مسئلہ تقدیر کے ساتھہ نظام طبیعت عالم کے اوسکی دین سے بھی مطابقت ہوسکتی ہے یا نہین۔ اور اگر ہوسکتی ہے تو بالخصوص قائل تقدیر کو اپنے مذہب کے بموجب اس نتیجہ کے نکالنے کا کیا حیلہ ہوسکتا ہے کہ دینی سی شے کا وجود ہو ہی نہین سکتا۔ اور چونکہ ایسے قیاس بعید از عقل پر جیسا مسئلہ جبر عام ہے بحث کرنے سے ناگزیردہ اغلاق اور پیچیدگیان بیان مین واقع ہونگی جنکا لازم الوقوع ہونا عیان ہے پس امید ہے کہ ناظرین اوسکی معافی مین تامل نفرماوینگے۔

لیکن چونکہ یہ امر شروع سے بمنزلہ ثابت کے مان لیا گیا ہے کہ طبیعت عالم کا ایک موجد مدبر یا اس دنیا کا ایک حاکم طبیعی ہے اور چونکہ اس ثبوت کے رد مین شاید یہ اعتراض مسئلہ جبر کی بنا پر خیال کیا جاوے کہ یہ جبر بذاتہ جمیع اشیا کی خلقت اور بقا کی علت ہے تو قبل غور کرنے اسبات کے کہ آیا ایک حاکم عاقل اعلی کا یا ہمارے حالت دینیہ مین ہونے کا ثبوت اس اعتراض سے رد ہوتا ہے یا نہین اعتراض مذکور کا جواب شافی دینا یا یہ امر واضح کردینا ضرور ہے کہ اگر تقدیر کو ہم اپنے تجربہ واقعی کے ساتھہ منطبق مان لین تو بھی طبیعت عالم کے موجد اور حاکم مدبر کے وجود کا ثبوت رد نہین ہوتا ہے +

جس صورت مین کہ قائل تقدیر یہ کہتا ہے کہ کل نظام طبیعت عالم اور

افعال انسانی اور ہر شے اور اوسکی ہر شکل اور کیفیت بالجبر ہے اور کسی اور طرح پر اوسکا ہونا ممکن نہتا تو مقام غور ہے کہ اس جبر سے تجویز اور اختیار اور ترجیح اور مبادی مخصوصہ کے موافق اور بنظر غایات مخصوصہ کے عمل کرنا منتفی نہین ہوتا کیونکہ یہ جمیع باتین تجربہ یقینی سے ثابت ہین جسکے سب مقر ہین اور جسکا ہر شخص ہر لمحہ درک کر سکتا ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جبر سے مجرد اور بنفسہ نظام طبیعت عالم اور اشیا کے موجود ہونے اور اپنی موجودیت پر ثابت رہنے کا باعث ہرگز پیدا نہین ہے بلکہ صرف وہ کیفیت حاصل ہوتی ہے جو اونکی خلقت اور موجودیت سے متعلق ہے یعنی یہ کہ اشیاء موجودہ کا خلاف ہیت حاصلہ کے دوسری طرز پر موجود ہونا ممکن نہ تہا۔ یہ قول کہ ہر شے طبیعت عالم کے موافق جبراً ہوتی ہے اس سوال کا جواب نہین ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے بوسیلہ صنعت کسی فاعل مدبر کے ہوا یا نہین بلکہ محض دوسرے سوال کا جواب ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے اوس طریقے اور وضع پر ہوا جسکو ہم جبر کہتے ہین یا اوس طریقے اور وضع پر جسکو اختیار کہتے ہین علاوہ اسکے فرض کیجیے کہ ایک شخص جو تقدیر کا قائل ہی اور ایک جو محسوسات کے تجربہ کے موافق عمل کرتا ہی اور آپکو فاعل ذی اختیار جانتا ہی آپس مین بحث اور اپنی اپنی آراء کی تائید کرتے ہون اور اتفاق سے ایک مکان کا نظارہ ذکر ہو تو وے اس امر پر متفق ہونگے کہ اوسکو کسی معمار نے بنایا ہے۔ اور اس معاملہ مین مخالفت رائے بوجہ اوس اختلاف کے جو درمیان اونکے بنسبت جبر اور اختیار کے ہے پیدا نہو گی بلکہ صرف اس مین کہ آیا معمار نے اوس مکان کو بالجبر بنایا ہے یا بالاختیار۔ فرض کیجیے کہ بعد ازان نظام طبیعت عالم پر گفتگو

کیجاوے اور سرسری طور پر ایک اون مین سے کہے کہ وہ بالجبر ہے اور دوسرا
بالاختیار بتلاوے لیکن اگر یہ الفاظ اونکے بامعنی ہین تو جیسا کہ ایک کی مراد بالضرور
فاعل ذی اختیار سے ہوگی ویساہی دوسرے کو اس امر کا لامحالہ اقرار کرنا پڑیگا
کہ اوسکی مراد فاعل بالجبر سے ہے خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ کیونکہ صورذہینہ فاعل
کسی شے کے نہین ہوسکتے ہین۔ فی الواقع ہم حق تعالی کی ذات کو واجب الوجود
سمجھتے ہین جسکا ظہور بلا کسی فاعل کے ہوا کیونکہ ہم اپنے نفس مین بے انتہائی
یعنی ابدیت کے صورۃ ذہینہ کو جسکا وجود ہم اپنے خیال سے بھی دفع نہین کرسکتے
ہین پاتے ہین تو بداہتہً معلوم ہوتا ہے کہ بالضرورت کوئی شے غیر ہمارے خارج
مین ہے جو اس صورۃ ذہینہ کا مصداق اور اصل ہے۔ اور ازانجا کہ یہ صورت مثل اور صور
کے ذی صورت پر دلالت کرتی ہے لہذا یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ ایک ایسی ذات نامتناہی
اور ازلی اور حی قیوم کا ہونا لابدی ہے جسکے وجود مین ارادت کو دخل نہین اور اوس
سے مبرا اور منزہ ہے۔ اور زبان مین وسعت نہونے کے باعث ایک بیان کا
طرز رواج پاگیا ہے کہ جبر حق تعالی کے وجود کی بنا اور وجہ اور باعث ہے۔ مگر
یہ نہین کہا گیا ہے اور نہ ہرگز یہ مراد ہوسکتی ہے کہ ہر شے جیسی کہ ہے اس قسم کے
جبر سے موجود ہے کہ طبیعت عالم مین جبر ارادت پر مقدم ہے۔ مین کہتا ہون کہ
یہ مراد ہرگز نہوگی کہ ہر شے اس قسم کے جبر سے موجود ہے اور اسکی چند وجوہ ہین
بالخصوص اسوجہ سے کہ یہ امر مسلم ہے کہ انسان کے افعال ارادیہ سے طبیعت
عالم مین بہت سے تغیرات واقع ہوتے ہین۔ اور اگر کسی کو اس امر کا انکار ہو تو
مجکو اوس سے تقریر کرنے کا دعوی نہین ہے۔

امور مذکورہ سے اولاً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب کوئی قائل تقدیر یہ دعوی کرتا ہے
کہ ہر شئے جبر سے ہے تو اوسکے کلام سے یہ معنی پیدا ہوتے ہین کہ ہر شئے
ایسے فاعل کے وسیلے سے ہے جو بالجبر فعل کرتا ہے۔ مین کہتا ہون کہ اگرچہ
اوسکے کلام سے یہہی معنی پیدا ہو سکتے ہین مگر مجکو یقین کامل ہے کہ حتی الامکان
وہ اس معنی کو تسلیم نکریگا اور ثانیاً یہ کہ جبر جسکے ذریعہ سے ایسے فاعل کا فعل کرنا قیاس
کیا گیا ہے تدبیر اور ارادہ کو منتفی نہین کرتا۔ پس اگر طریقہ تقدیر تسلیم بہی کر لیا جاوے
تو اوس سے دنیا کی ساخت کا باعث صرف اسقدر حاصل ہوگا جسقدر ایک مکان
کی ساخت کا ہوتا ہے اور بس۔ دنیا کی ساخت کیلیے جبر کے قیاس پر ایک فاعل بالجبر کے ماننے
کی اوسقدر ضرورت پڑتی ہے جسقدر اختیار کے قیاس پر ایک فاعل بالاختیار
کی ضرورت ہے۔ اور نظام طبیعت عالم مین ارادت اور علل غائیہ کے آثار سے
اس فاعل کا ایک صانع مدبر یا ذی اختیار ہونا موافق طریقۂ جبر (در صورت اوسکے
ممکن تصور کرنے کے) اسیقدر ثابت ہے جسقدر موافق طریقۂ اختیار کے ثابت ہے

جب اس طرح معلوم ہوا کہ مسئلہ جبر اس امر کے ثبوت کی کہ طبیعت عالم کا ایک
موجد مدبر اور دنیا کا ایک حاکم طبیعی ہے نفی نہین کرتا تو وہ سوال جو تشبیہ مذکورہ
بالا سے نکلتا ہے اور مین سمجھتا ہون کہ اوسکا جواب شافی بہی اوسی سے حاصل
ہوگا یہ ہے کہ آیا مسئلہ جبر اس قیاس پر کہ وہ امکان اور دنیا کے نظام اور اوس
حکومت طبیعی کے جو جہان پر ہے اور جسکا تجربہ ہم کرتے ہین موافق ہے اس
امر کے یقین کی کہ ہم حالت دین مین ہین کل وجوہ معقول کی نفی کرتا ہے یا اوس
مسئلے کی دین سے اور اوسکے نظام اور اوسکے ثبوت سے مطابقت ہوسکتی ہے

فرض کرو کہ کوئی قائل تقدیر کسی کو ایام طفولیت سے موافق اپنے اصول کے تعلیم دیوے اور وہ لڑکا اپنی عقل سے یہ نتیجہ نکالے کہ چونکہ مجکو علاوہ اوس روش کے کہ چلتا ہون دوسری روش اختیار کرنا ممکن نہین لہذا مین نفرین اور آفرین دونون سے بری ہون اور نہ جزا کا مستوجب ہون اور نہ سزا کا فرض کرو کہ اوسنے اس عقیدہ کے وسیلے سے نفرین اور آفرین کا ادراک دل سے مٹا دیا اور اوسنے اپنے مزاج اور وضع اور رویہ کو اوسکے موافق بنایا اور کاروبار دنیا شروع کرنے پر اپنے خیال کے مطابق ارباب عقل سے سلوک کا متوقع ہوا اسی طرح پر قائل تقدیر بھی بموجب اپنے عقیدہ کے سمجھتا ہے کہ موجد عالم سے اوسکو کس سلوک کا متوقع ہونا چاہیئے اور دربارہ حالت آئندہ کے اوس سے کیا سلوک ہوگا۔ اس مقام پر بے مجھسے بغیر استفسار کئے رہا نہین جاتا کہ کیا کوئی شخص جسکو عقل سے کچھہ بھی بہرہ ہے کسی لڑکے کو ایسے خیالات پر آمادہ ہونے دینا اور اون پر عمل کرنے کو چھوڑ دینا مناسب سمجھیگا۔ اور وہ شخص جسکو یہ وقوف نہین کہ ہم سب اس قسم کے خیالات کی نسبت لڑکے ہین عقل سے بے نصیب ہے۔ بہرحال لڑکا بلاشبہہ نہایت خوش ہوگا کہ اوسنے خوف اور انفعال کے اون تعرضات سے رہائی پائی جن مین اوسکے ساتھی مقید اور گرفتار ہین اور اپنے علم کی فضیلت پر جو بلحاظ اوسکی عمر کے بہت زیادہ ہے ازبس نازان ہوگا۔ مگر جبکہ لڑکے نے اپنی دوران تعلیم مین یہ اصول اس طرح پر سمجھے اور اونپر عمل کیا تو خودبینی اور خودپسندی تو ان اصول کا ادنی نتیجہ قبیحہ ہوگا۔ اور دو باتین بہرحال لازم آوینگی یا تو یہ کہ اوسکی مزاحمت کیجاوے اور اپنے ہمسایون کا اور نیز اپنا دبال جان ہو یہانتک کہ جان سے ہلاک ہووے

اور یا ہر وقت تنبیہہ کیجاوے کہ نفرین اور آفرین کے ادراکات طبیعیہ کی جنکا جاتا رہنا ہمنے فرض کیا ہے تلافی ہو اور اوس امر کا تصور عملی جسکو اوسنے اپنے دل سے اوٹھا دیا ہے اوسکو حاصل ہو کہ وہ ایسا لڑکا ہے جو اپنے نیک و بد کا ذمہ وار ہے اور بسبب ارتکاب منہیات کے سزا پاوے گا لہذا یہ امر واقعی غیر ممکن ہے کہ وہ تنبیہہ جو دوران تعلیم مین اوسپر کی جائیگی اوسے قائل نکرے کہ اگرچہ وہ طریقہ جسمین اوسکو تلقین کی گئی ہے باطل نہو تاہم اوسنے اوس سے نتیجہ ناقص نکالا اور کسی طرح عمل اور زندگانی روزمرہ مین اوسکا استعمال بیجا کیا۔ اسی طرح چاہئے کہ وہ تجربے جو قائل تقدیر کو پروردگار کے اہتمام کے فی الحال حاصل ہین اوسکو ازروے عقل قائل کرین کہ دین کے معاملات مین اس طریقے کا استعمال بیجا ہے۔ لاکن اگر بفرض محال اوس لڑکے کا مزاج اوسی عقیدہ پر قائم رہا آوے اور اوسکی امید اوس سلوک کی نسبت جو دنیا مین اوس سے کیا جاویگا اوسی کے مطابق بنی رہے ایسا کہ وہ متوقع ہو کہ کوئی صاحب عقل اوسکو کسی فعل کے لئے جو وہ کرے اوسے الزام یا سزا ندیگا کیونکہ اوسکے کرنے مین وہ مجبور تھا تو ظاہر ہے کہ موافق اس قیاس کے دنیا مین کاروبار شروع کرنے پر مشارکت انسانی ایسے شخص کی متحمل نھوگی اور اوس سلوک کے باعث جو اوس سے کیا جاویگا وہ جماعت مذکورہ کا متحمل نھوگا اور وہ لامحالہ کسی ایسے فعل کا بہت جلد مرتکب ہوگا جسکے باعث وہ عدالت ملکی کے ہاتھ مین گرفتار ہو۔ اور انجام کار اوسکو یقین ہو جائیگا کہ اوسکے معلم دانشمند نے اوسپر کیسے کیسے احسان کیے ہین۔ یا فرض کیجئے کہ اس مسئلہ تقدیر پر کسی اور طرحسے عمل کیا جاوے تو واضح ہوگا کہ اس طرح کا برتاو عملی بھی

شل اول کے خلاف عقل اور باعتبار عمل کے اوسقدر باطل ہے۔ مثلاً اگر ایک
شخص کی تقدیر مین اتنے دنون زندہ رہنا ہے تو وہ بغیر اپنی حفاظت کیے اوس
زمانہ تک زندہ رہیگا یا یہ کہ اگر اوسکی تقدیر مین اوسوقت سے پیشتر مرنا ہے تو
کسی طرح کی حفاظت اوسکو بچا نہین سکتی لہذا کل فکر و تردد اپنی جان کی حفاظت
کی عبث ہے اور اس مغالطے کا متقدمین نے بھی مثالاً ذکر کیا ہے۔ مگر برعکس
اسکے عملاً اس طرح کے مستبعدات عقلیہ اس قیاس پر تقریر کرنے سے کہ ہم ذی
اختیار ہین برآمد نہین ہوتے بلکہ اس قسم کی تقریر روزمرہ کے معاملات دنیویہ کی
نسبت تجربے سے صحیح ٹھہرتی ہے۔ لہذا اگرچہ تسلیم کیا جاوے کہ یہ مسئلہ جبر
از روے قیاس کے صحیح ہے تاہم بلحاظ عمل کے جہان تک ہمارا تجربہ کام دے سکتا ہے
یعنی کل حیات موجودہ مین وہ بمنزلہ باطل کے ہے۔ کیونکہ جہان موجود کا نظام
اور وہ حالت جسمین ہم واقعی پیدا کیے گئے ہین ایسی ہے کہ گویا ہم بااختیار ہین
چونکہ عمل کے کل مدارج اپنے ہر درجے مین یعنی پس و پیش غور و تعمق ایک طرف
کو رجحان ہونا اوسکا قرار پانا اور انجام کار اوسپر عمل کیا جانا یہ سب باتین ایسی
ہین کہ گویا ہم بااختیار ہین لہذا یہ نتیجہ بصحت نکالا جاسکتا ہے کہ شاید ایسا ہی ہو۔
مگر وہ بات جسپر اس جگہہ اصرار کیا جاتا ہے یہ ہے کہ پیشتر اسکے کہ لحاظ کیا جاوے
کہ آیا ہم صاحب اختیار ہین یا نہین ہم دیکھتے ہین کہ اس جہان کی حکومت طبیعیہ موجودہ
مین ہمسے اس طرحپر سلوک اور برتاو کیا جاتا ہے کہ گویا ہم صاحب اختیار ہین۔ یہ
مسئلہ جبر کیسا ہی حق کیون نہ تسلیم کیا جاوے تاہم سلسلہ اسباب عالم اور ہماری
حالت درحقیقت ایسی ہے کہ جب کبھی ہم اپنی زندگانی کے معاملات مین

اوسکا استعمال کرتے ہین تو یہ استعمال ہمکو ہمیشہ گمراہ کرتا ہے اور فائدہ حال کی نسبت ممکن نہین کہ ہمکو کسی ہولناک طرز پر گمراہ نکرے۔ اور کیونکر آدمی اپنے آپکو اسقدر محفوظ سمجھہ سکتے ہین کہ اوسی مسئلے کا ویسا ہی استعمال فائدہ آئیندہ اور اعم اور اعظم کی نسبت بھی اونہین کسی متشابہ طریقے سے گمراہ نہ کرے گا۔ کیونکہ دین ایک امر عملی ہے اور تشبیہہ طبیعت عالم سے ظاہر ہے کہ اگر مسئلہ جبر سچ بھی ہو تو امور عملیہ مین اوسکے استعمال کرنے کے واسطے ہم قوی نہین رکھتے ہین۔ اور جب کبھی معاملہ دین مین ہم اوسکا استعمال کرتے ہین اور اوس سے یہ نتیجہ نکال لیتے ہین کہ ہم دین کے فرائض سے آزاد ہین تو ظاہر ہے کہ اس نتیجہ کا کچھہ اعتبار نہین ہوسکتا اگرچہ بظاہر صورت کیسی ہی کیون نہو تاہم اس تصور کی وجہ معقول ہوسکتی ہے کہ ہم آپنے آپکو کسیقدر اس طرح پر دہوکا دیتے ہین جس طرح لوگ خیال کرتے ہین کہ وے بے پایانی کے تصور سے نتائج متناقضہ نکال سکتے ہین ؛

ناظرین جو صاحب تمیز ہین ملاحظہ فرماوینگے کہ ان جمیع باتون سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر اختیار کے قیاس پر حجت دین کی قطعی ہے تو جبر کے قیاس پر بھی ویسی ہی قائم رہتی ہے کیونکہ مسئلہ جبر کا امور عملیہ مین استعمال نہین ہوسکتا ہے یعنی اونکے باب مین وہ بمنزلہ باطل کے ہے اور اس لئے سے عقل پر کوئی حرف نہین ہوتا ہے مگر صرف اوسپر جو عقل کے خلاف ہے کیونکہ بمقابلہ اصول عملیہ کے جو ہماری خلقت کے موجد نے ہمکو عمل کرنے کو عطا کئے ہین عقل پر چلنے کا دعوی کرنا اور ایسے معاملات مین جنکی نسبت خود ہماری کوتاہ نظری اور نیز ہمارے تجربے سے ظاہر ہے کہ ہم عقل پر اعتبار نہین کرسکتے اور معاملہ جبر ضرور اس قبیل سے ہے عقل

سے استعمال کا دعوی کرنا خیال باطل اور خود پسندی اور بے عقلی مین داخل ہے
بیان مسطورہ بالا پر حصر نہین ہے کیونکہ ہم اپنے نفس مین ارادہ پاتے ہین
اور اسباب کا علم رکھتے ہین کہ ہمارا کوئی خاصہ ہے۔ اگر اس امر کی ہماری نسبت تقدیر
سے مطابقت ہوسکتی ہے تو اوسکی طبیعت عالم کے موجد کی نسبت بہی تقدیر سے
مطابقت ہوسکتی ہے۔ علاوہ اسکے حکومت طبیعیہ اور علل غائیہ حاکم اور صانع مین
کسی خاصّہ اور نیز ارادہ کے وجود پر دلالت کرتی ہین یعنی اوس ارادہ پر دلالت
کرتی ہین جو وہ اون مخلوقات کی نسبت جنپر وہ حکومت کرتا ہے رکھتا ہے۔ پس
جبکہ طبیعت عالم کا موجد باوجود جبر کے بالیقین کوئی خاصہ رکھتا ہے تو ظاہر ہے کہ
اوسکی اس خاصہ سے جسمین رحمت اور صداقت اور عدالت پائی جاتی ہے اور انہین صفات
پر دین کی بنا ہے) جبر کی ایسی مطابقت ہوسکتی ہے جیسے کسی اور خاصہ سے ہوسکتی
ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہین کہ یہ جبر آدمیون کے رحیم اور بے رحم اور وفادار اور بے وفا
اور منصف اور نامنصف ہونے کا مانع نہین ہوتا ہے۔ نامنصف باعتبار اوس
معنی کے جسکو ہم نامنصف کہتے ہین۔ کیونکہ یہ واقعی کہا گیا ہے کہ وہ جو اختیار کے
قیاس پر سزاے واجب سمجہی جاتی ہے جبر کے قیاس پر ظاہر آنا واجب ہوتی ہے
کیونکہ یہہ تو اوس فعل کی سزا دینا ہوا جس سے آدمیون کو چارہ نہ تہا
گویا عبد جس سے مثلاً یہ خیال ہے کہ مردم کشی کی بے انصافی
رفع ہو جاتی ہے تو اوس سے اوسکی سزا کی بے انصافی کیا رفع نہو جائیگی۔ بہرحال
اگرچہ یہ اعتراض بذات خود مفید مدعا نہین ہے تاہم اس مطلب کے لحاظ کے لئے
نہایت مفید ہے کہ انصاف اور بے انصافی کے خیالات اوسوقت مین بہی جب

ہم اونکے منافع سمجھنے کے درپے ہین کیونکر قائم رہتے ہین اور کیونکر وے ول پر اوسوقت مین بھی جب ہم اونکی ازالہ کی فکر مین ہین خواہی نخواہی موثر ہوتے ہین کیونکہ شاید کوئی شخص بھی ایسا دنیا مین نہین ہے جو اعتراض مذکور کو بادی النظر مین پیش نکر سکے۔

اعتراض اگر تسلیم کرلیا جاوے کہ یہ بات بخوبی واضح ہے کہ اگر جبر عام کی کسی شے سے مطابقت ہوسکتی ہے تو طبیعت عالم کے موجد کے اوس خاصہ سے جسپر دین کی بناے مطابقت ہوسکتی ہے تو اسی بات سے طبیعت عالم کے موجد کے اوس خاصہ کے ہونے کا ثبوت کیا قطع نہین ہوتا اور کیا اسکے قطع ہونے سے دین کا ثبوت باطل نہین ہوتا ہے **جواب** ہرگز نہین۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہین کہ راحت اور رنج باعتبار کسی ایسے معنی کے کہ ہمارے چال وچلن کے نتائج مضمون ہمارے مقدر نہین ہین بلکہ باعتبار اس معنی کے کہ وے ہمارے چال وچلن کے نتائج ہین۔ ہم دیکھتے ہین کہ حق تعالی ہماری نسبت اوسی قسم کی حکومت مرعی رکھتا ہے جیسی باپ اپنے لڑکون اور حاکم ملکی اپنی رعایا کی نسبت مرعی رکھتے ہین۔ پس محض جبر واختیار کی بحث کا چاہے جو کچھ نقیفہ ہو یہ بات توہمکو صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ ایسی ذات جسکو اپنی مخلوق اور رعایا کے ساتھہ کسی طرح کا مقابلہ اور نفع وضرر کا تعلق نہین ہوسکتا اس حکومت کو بالضرور صداقت اور عدالت کے طبیعی اصول کی بنا پر عمل مین لاتی ہوگی۔

مگر چونکہ مسئلہ اختیار اگرچہ ہم اوسکی حقیت کا تجربہ کرتے ہین ممکن ہے کہ مشکلات سے جو ازبس باریک ودقیق خیالات کی طرف پہونچتے ہین پیچیدہ ہو

اور چونکہ مسئلہ جبر ہی کی بنا پر بے دینی قائم معلوم ہوتی ہے لہذا دین کے اون
واجبات کا ثبوت خاص پیش کرنا جنکی نسبت بصراحت ثابت ہوسکتا ہے کہ وے
اس مسئلے سے باطل نہین ہوتے شاید مفید ہو ؁

اگر جبر بذاتہ ممکن سمجھا جاوے اور یہ کہ نظام عالم سے اوسکی مطابقت ہوسکتی
ہے تو اوس ثبوت مین جو طبیعت عالم کے موجد مدبر کا علل غائیہ سے حاصل ہے اس
مسئلہ جبر سے خلل واقع نہین ہوتا - اور یہ کہ وہ جہان پر طریقۂ جزا و سزا کے وسیلے سے
حکومت کرتا ہے اور نیز یہ کہ اوسنے ہمین نیکی اور بدی مین تمیز کرنیوالی قوت عطا کی
ہے جسکے وسیلے سے ہم افعال مین تمیز کرسکتے ہین اور بعض کو حسن اور واجب الجزا
سمجھکر پسند اور بعض کو قبیح اور واجب العقوبتہ جانکر ناپسند کرتے ہین ایک امر واقعی ہے
جو جبر یا کسی اور قیاس سے متعلق نہین - اب قابل غور ہے کہ یہ تمیز فطری دراصل ایک
مخصوص طرح کے دستور العمل پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اوسکو حکومت اور ہدایت لازم ہے
حکومت باعتبار ایسے معنی کے جسکی نافرمانی بغیر خود ملزم ٹھہرنے کے ہم کر نہین سکتے
ہین اور اوس قوت ممیزہ کی ہدایتون کا ہمارے واسطے علاوہ دستور العمل بالطبع ہونے
کے احکام الہی بہی ہونا جو واجب التعمیل ہین اس طرح ثابت ہوسکتا ہے کہ ایسی مخلوقات
کو کسی قاعدہ یا ہدایت العمل کا علم ہونا جو یہ سمجھنے کی لیاقت رکھتی ہے کہ وہ اوسکے خالق
نے اونکے لئے مقرر کیا ہے نہ صرف فرضیت کا بلکہ درصورت عمل کے امن کا اور
درصورت انحراف کے خطرے کا ادراک فی الفور پیدا کرتا ہے طبیعت عالم کے موجد
کی ہدایت ایسی مخلوقات کے لئے جو اوسکو اسطرح سمجھنے کی لیاقت رکھتی ہے کہ اوسکی
طرف سے ہے ظاہرا اوسکی طرف سے حکم ہے اور جو حکم اوسکی طرف سے ہے

اوس مین درصورت فرمانبرداری کے وعدہ اور درصورت نافرمانی کے وعید خواہی نخواہی اشارۃً شامل ہے۔ مگر واجب الجزا یا واجب العقوبتہ ہونے کا علم یا ادراک جسپر تمیز فطری مشتمل ہے اس علم کو واضح کرتا ہے کہ گویا اوسکا اظہار صاف صاف کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ جسصورت مین کہ اوسکا طریقہ حکومت اسطرح پر ہے کہ اعمال کی سزا و جزا دیجاوے پس اوسکا بعض افعال سے واجب الجزا اور بعض سے واجب العقوبتہ ہونے کا ادراک بطریق لازم متعلق کرنا بمنزلہ اعلان کے ہے کہ کس پر اوسکی سزا نازل ہوگی اور کسکو اوسکا اجر عطا ہوگا کیونکہ اوسنے ہمکو فرود یہ تمیز اور ادراک بطور پیش خبری کے کہ آیندہ کیا ہونیوالا ہے اور انجام کار ہمین اس دنیا مین کس بات کا متوقع ہونا چاہیے عطا کیا ہوگا۔ پس ایسا خیال کرنے کی نہایت صاف دلیل موجود ہے کہ حق تعالی کی حکومت بنظر حالت مجموعی اوس طبیعت کے جو اوسنے ہمین عطا کی ہے موافق پائی جائیگی اور یہ کہ انجام کار اور بروقت ظہور نتایج کے راحت اور رنج دراصل اور واقعی علحدہ علحدہ نیکی اور بدی کے نتیجے ہونگے اسلئے کہ اوسنے فی الحال ایسی خصوصیت کے ساتھ اونکے تصورات ہمارے دلون مین مرتبط کئے ہین۔ اور اس سے عبادت دینیہ کا واجبات سے ہونا بآسانی برآمد ہوسکتا ہے گو اوسپر صرف اس ہی نظر سے لحاظ کیا جاوے کہ وہ ہمارے دلون مین حق تعالی کی حکومت عادلہ کے خیال قائم رکھنے کا اور اوسکی فرمانبرداری بجالانے کا وسیلہ ہے حالانکہ یہ اوس فرض عظیم پر ازبس ناقص طور پر لحاظ کرتا ہے ٭

مین اب یہ کہتا ہون کہ کوئی اعتراض جو جبر سے برآمد ہو دین کے اس ثبوت اجمالی پر عائد نہین ہوسکتا یعنی اوس مدعا پر جس سے بحث ہے کہ ہم اوسطرح

جیسا بیان ہوا قوت ممیزہ اور تمیز رکھتے ہین عائد نہین ہوسکتا ہے کیونکہ یہ تو صرف
امر واقعی اور تجربے کی بات ہے کہ بنی انسان نے ایسی سرشت پائی ہے
اور نہ کوئی اعتراض نتیجے کی بنسبت عائد ہو سکتا ہے اسلیئے کہ وہ بلا واسطہ اور کلیتہً
اس امر واقعی سے برآمد ہے۔ کیونکہ یہ نتیجہ کہ حق تعالی انجام کار راستبازون
کو جزا اور شریرون کو سزا دیگا اسوجہ سے نہین نکالا گیا ہے کہ حق تعالی کا جزا
اور سزا دینا ہمین مناسب معلوم ہوتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ
اوسنے فرمایا ہے کہ وہ جزا و سزا دیگا۔ اور یہ اوسنے ہمسے جیسا بیان ہوا اوس
وعدہ اور وعید مین جسپر فرمان دلالت کرتا ہے یقیناً فرمایا ہے اور اعمال کے
واجب جزا اور واجب العقوبتہ ہونے کا ادراک جو اوسنے ہمین دیا ہے اسبات
کو صاف صاف ظاہر کرتا ہے۔ اور اس دلیل کی جو امر واقعی پر مبنی ہے تائید اور
کسیقدر تصدیق بہی دیگر امور واقعی کے ذریعے سے ہوتی ہے یعنی نیکی اور بدی
کے میلان طبیعی سے اور نیز اس بات سے کہ حق تعالی اپنی پروردگاری کے سلسلۂ
طبیعیہ مین افعال قبیحہ کی بنظر اسکے کہ وے مشارکت انسانی کے لیئے مضر ہین
اور نیز افعال کے بنفسہ قبیح ہونے کی نظر سے حقیقتاً سزا دیتا ہے چنانچہ دین کا
ثبوت اجمالی اس قیاس بادہوائی کے موافق بہی جسپر ہم تقریر کرتے ہین دراصل
لاجواب ہے ۔

اس بات پر بہی غور کرنا ضرور ہے کہ علاوہ امر مسطور کے دین فطری کے
حق مین ایک شہادت حالات خارجیہ سے حاصل ہے جسمین مسئلہ جبر سے اگر وہ
صحیح بہی ہو خلل واقع نہین ہوتا۔ فرض کرو کہ کوئی شخص بیانات اور دلائل مسطورۂ

بالا سے یا کسی اور دلیل سے دین کی حقیقت کا قائل ہو کہ ایک خدا ہے جسنے
جہان کو پیدا کیا ہے جو انسان کا حاکم عادل اور داور اعظم ہے اور بنظر حیثیت مجموعی
ہر شخص سے مطابق اوسکے اعمال کے پیش آوے گا - مین کہتا ہون کہ فرض کرو
اگر کوئی شخص ازراہ عقل کے اس امر کا قائل ہو لیکن انسان کی زمانہ حال یا سلف
کی حالت سے مطلقاً ناواقف ہو تو ایسا شخص خواہ نخواہ اس امر کی تحقیق کے
درپے ہوگا کہ اس مجموعہ مسائل کی نسبت کیا روایت ہے اور کس زمانے مین اور
کس طرح پر شروع مین اوسکا ظہور دنیا مین ہوا اور آیا اوسپر اکثر لوگ جہان کے ایمان
لاتے تھے یا نہین - اور اگر بوقت تحقیق اوسے یہ دریافت ہو کہ سب سے پہلے
کسی خاص شخص نے زمانہ اخیر مین اوسکو نتیجہ عقل تجویز کیا تہا اور پیشتر انسان اوس سے
مطلقاً ناواقف تھے اس صورت مین اگرچہ اوسکا ثبوت جو عقل سے حاصل ہوا قائم
رہیگا تاہم اوسکے انکشاف کے بیان سے اسکی حقیت کی کوئی صداقت مستفاد نہوگی - لیکن
اگر صورت مذکورہ کے خلاف اوسے ایسے امور دریافت ہووین جنسے اوسکے نزدیک
اوسکی حقیت کی کمال تصدیق خواہی نخواہی ہوتی ہو جیسے اولاً یہ کہ کسی قدر یہ
عقائد کم یا زیادہ الحاقات اور تبدیلات کے ساتھہ ہر زمانے اور ملک مین جسکی نسبت
اس معاملے مین ہمین خبر تحقیقی پہونچی ہے قبول کیا گیا ہے - اور ثانیاً یہ کہ یہ بات
ازروے تواریخ کے جہانتک کہ ہم زمانہ گذشتہ کا حال دریافت کر سکتے ہین یقینی
ہے کہ یہ مجموعہ عقائد کہ ایک خدا ہے جو اس جہان کا خالق اور حاکم عادل ہے اور
یہ کہ انسان حالت دینیہ مین ہین زمانہ ابتدائی مین قبول کیا گیا تہا - اور ثالثاً یہ
کہ جیسا تواریخ مین اسبات کا کنایہ اور اشارہ تک نہین ہے کہ یہ عقائد اول عقل

سے حاصل ہوئے ویسا ہی تواریخ یا روایت قدیمہ کی شہادت سے ظاہر ہے
کہ اول وہ الہام سے سکہایا گیا تھا تو یہ باتین لامحالہ نہایت معتبر و صحیح سمجھی جاوینگی۔ پہلی بات یعنی اتفاق عام سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ عقائد انسان کی عقل عام کے
مطابق ہین۔ دوسری بات یعنی کہ جہان کے زمانہ ابتدائی مین دین پر
اعتقاد تھا اور بالخصوص یہ کہ معلوم نہین ہوتا کہ اوس مین وہم یا بطلان کی باتین شامل
نہین لامحالہ اوسکی حقیقت کو زیادہ مستحکم کرتی ہے۔ کیونکہ امر مذکوران دونون مین سے
ایک بات کا ثبوت ہے یا تو دین اس دنیا مین الہام کے ذریعے سے آیا وہ یا طبیعی
اور عیان ہے اور دل کو اپنے یقین پر مجبور کرتا ہے۔ پہلی بات پر عالمون کا اتفاق
ہے۔ اور جو شخص غور کریگا کہ طبائع ناشایستہ اور ناتربیت یافتہ فکر اور غور کرنے کے کسقدر
ناقابل ہین وہ شاید صرف اسیوجہ سے اس راے کو حق سمجھنے پر از بس مائل ہو گا۔
اور چونکہ اس رسالے کے حصہ دوم مین واضح کیا گیا ہے کہ ابتداے دنیا مین الہام
الہی کے خلاف کوئی ایسا مخصوص ظن نہین ہے جیسا کہ تنزیل من بعد کی نسبت
سمجھا گیا ہے پس میرے خیال مین ایسا آتا ہے کہ متشکک ابتدا کی تنزیل کے دعوی
کی نسبت کوئی ایسا بیان جو خود اوسکو اس بیان کی نسبت کہ کوئی تنزیل اصلی تہی جس سے
وے منقول ہین غالب تر معلوم ہوتا ہو پیش نہین کرسکتا ہے۔ اور تیسری بات کو
جسکا ذکر اوپر ہوا کہ تواریخ یا روایت کی جو مثل تواریخ کے قدیم ہے شہادت آشکارا
موجود ہے کہ مسائل دینیہ انسان کو الہام کے وسیلے سے سکہلائے گئے تہے
اونکے اس طرح پر سکہلائے جانے کا کسیقدر ثبوت واقعی تسلیم کرنا چاہئے۔ کسی
واقعہ کی نسبت جسکے خلاف کوئی ظن نہو نہایت قدیم روایت بطور ثبوت مستزاد کے

کیون نہ قبول کیجاوے۔ اور اس ثبوت کا یہان اس نظر سے ذکر کیا گیا کہ قبل اسکے کہ کسی کتاب کی سند پر جسمین دین مندرج سمجھا جاتا ہے لحاظ کیا جاوے اور نیز قبل اس لحاظ کے کہ آیا خود وہ تنزیل خالص یا افسانہ آمیز ہم تک دست بدست پہونچی اور بیان کی گئی ہے وہ ثبوت اسبابت کے واضح کرنے مین کہ اس جہان مین دین الہام کے وسیلے سے آیا کوئی وقعت رکھتا ہے۔ پس دین کی اصلیت کا بیان تواریخی جو ہمارے پاس موجود ہے بلحاظ جمیع کیفیات کے اوسکی حقیقت کو واقعی قائم کرتا ہے اور مسئلہ جبر سے اوس مین کوئی خلل عائد نہین ہوتا۔ اور دین نظری کی بہی شہادت جو حالات خارجیہ سے حاصل ہوئی ہرگز ضعیف نہین ہے مگر باوجود سب دلائل اجمالیہ کے جو نیکی اور دین کے ثبوت مین پیش کئے جاتے ہین بخوبی غور کرنا اور یاد رکھنا چاہئے کہ جیسے عقل نظری مین بے توجہی اور تعصب اور مغالطے کا امکان ہے ویسے ہی ہماری قوت ممیزہ مین بہی نقص اور رو ایت کا آ جانا اور اوسکی ہدایتون پر بنظر انصاف التفات نہونا ممکن ہے۔ بہر حال اس سے ہمارے قواے نظریہ و عملیہ کی اصلیت کے خلاف ہرگز کچھہ ثابت نہین ہوتا ہی یعنی اسبابت کے خلاف کہ طبیعت عالم نے اوسنے یہ بات مد نظر رکہی ہے کہ ہمکو اشیا کے علم سے ماہر کرین اور ہمین بتاوین کہ کیسی روش اختیار کرنی چاہئے اور اپنے رویہ کے باعث کس بات کا متوقع ہونا چاہئے۔ ہمارا تعصب اور روایت کے معرض خطر مین اسقدر ہونا کہ جسقدر ہم ہین ہمارے واسطے ایک نصیحت سنجیدہ ہے کہ اوس شئے یعنی قوت ممیزہ کی جو نیکی اور دین کے باب مین ہماری آراے قائم کرنے کے لئے ایسی وقعت رکہتی ہے حفاظت کرین اور بالخصوص ہم

اور رواج اور خفیف معاملون مین پاس عزت کو یا بالفعل کی آسایش کے خیالات اور فائدے اور انسان کے آرام ہی کو دستور العمل اخلاقی نہ سمجھہ لین ٭

بیان مذکورہ بالا پر جو بذاتہ دین اور اوسکی تواریخ سے حاصل ہوتا ہے اگر بحیثیت مجموعی نظر کی جاوے تو اوس سے دین کا ایسا ایک ثبوت عملی حاصل ہوتا ہے جو باطل نہین ہوسکتا اور اگر اس معاملہ کی عظمت نامتناہی پہ لحاظ کیا جاوے تو مین یہ سمجھتا ہون کہ ایسا ثبوت عقلاً اون آدمیون کے افعال پر موثر ہونے کے واسطے جو فکر اور تامل سے عمل کرتے ہین کافی متصور ہوگا بشرطیکہ تسلیم کیا جاوے کہ کوئی ثبوت اوسکے برخلاف نہین ہے **اعتراض** لیکن شاید کوئی کہے کہ بہتیرے ظنون غالبہ ہین جو درحقیقت باطل نہین ہوسکتے یعنی ثابت نہین ہوسکتا کہ وے ظنون غالبہ نہین ہین اور تاہم ممکن ہی کہ مقابلے مین دیگر ظنون غالبہ ہون جنکا ثبوت زیادہ قطعی ہو۔ اور کسی مسئلے کے دلائل[1]

---

[1] ہیوم کا مذہب ہے کہ انسان دراصل مجبور ہے اور اوسکے کل افعال کسی مقرری قاعدہ کے موافق معین ہین لیکن یہ بات اوس سے پوشیدہ ہے اور وہ اس یقین پر عمل کرتا ہے کہ وہ مختار ہے۔ پس مختار ہونے کا قیاس گو انسان کو تجربہ کے موافق معلوم ہوتا ہو دراصل باطل ہے اور چونکہ مسئلہ جبر صحیح ہے لہذا ممکن نہین کہ موجد عالم ہمارے ساتھہ اسطرح درحقیقت پیش آتا ہو کہ ہم مختار ہین جبکہ واقعی ہم مجبور ہین اور ہمارا آپکو مختار خیال کرنا یا یہ سمجھنا کہ خالق ہمارے ساتھہ اس طرح پیش آتا ہے محض مغالطہ ہے ٭ معترض جبر کے قیاس پر اپنے اعتراض کی بنا اس قضیہ پر کرتا ہے۔ (۱) فاعل بالجبر کو خدا سزا نہین دیگا (۲) ہم فاعل بالجبر ہین (۳) لہذا خدا ہمکو سزا نہین دیگا۔ اس تقریر کے جواب مین معتقد دین جبر ہی کے قیاس پر لکھتا ہے کہ گو دلیل مذکور صحیح ہو لیکن تجربہ کے خلاف ہے کیونکہ ہمارے ساتھہ اس طرح سلوک کیا جاتا ہے کہ گویا ہم مختار ہین پس اسصورت

مخصوصہ کی نسبت اعتراض کرنے کی ضرورت نہین ہے جبکہ بدون اسکے کہ
ان دلائل پر کسی طرح لحاظ کیا جاوے خود مسئلہ ہی صاف صاف باطل ثابت
ہوسکتا ہے۔ قابل غور ہے کہ جزا اور سزا کے وسیلے سے حکومت کرنا اور بالخصوص
اعمال کے واجب الجزا اور واجب العقوبت ہونے کے اعتبار سے جزا و سزا دینا
خواہ نخواہ مقتضی اس تصور کا ہے کہ ہم فاعل بالاختیار ہین اور فاعل بالجبر نہین۔
اور یہ بات قابل اعتبار کے نہین ہے کہ طبیعت عالم کا موجد کسی قیاس کے موافق
جسکو وہ باطل جانتا ہو ہمارے اوپر اس طرح سے سلطنت کرے کہ گویا وہ حق ہے
لہذا یہ خیال کرنا کہ وہ عقبیٰ مین ہمارے افعال کی جزا یا سزا دیگا اور بالخصوص کہ وہ
اعمال کے واجب الجزا اور واجب العقوبۃ ہونے کے خیال سے ایسا کرے گا غیر
معقول معلوم ہوتا ہے **جواب** اب کل تقریر کا مال یہ ہے۔ اور ان جمیع باتون
کا ایک جواب شافی ہے جس سے گریز ممکن نہین کہ سرسر سلسلہ نظام عالم اور پروردگار
کے سلوک عام سے لاکلام ثابت ہے کہ اس تقریر کا نتیجہ باطل ہے یہ مغالطہ کہین
کیون نہ واقع ہو۔ اور مسئلہ اختیار سے صاف ظاہر ہے کہ یہ مغالطہ کہان واقع
ہے یعنی اپنے تئین فاعل بالجبر سمجھنے مین جبکہ ہم درحقیقت فاعل ذی اختیار
ہین۔ مگر جبر کے قیاس پر مغالطہ اسبات کے مان لینے مین ہے کہ فاعل
بالجبر کا جزا یا سزا دیا جانا قابل اعتبار نہین ہے۔ لیکن نتیجہ اخیرہ کسی نہ کسی وجہ سے

مین یا تو مسئلہ جبر باطل ہے ورنہ فاعل بالجبر کے سزا دئے جانے کی نسبت مغالطہ ہے۔ یعنی
اگر ہم مختار ہین تو قضیہ مذکورہ بالا کا صغریٰ غلط ہے اور اگر مجبور ہین تو کبریٰ کیونکہ ہم واقعی جزا
و سزا پاتے ہین۔

بالیقین باطل ہے۔ کیونکہ حق تعالی موافق سلسلہ طبیعیہ کے حیوانات غیر ناطق
پر بھی بطریق جزا و سزا کے واقعی حکومت کرتا ہے۔ اور انسان نے اپنے افعال کی جزا و سزا پاتے ہین اون افعال
کی جو مشارکت انسانی کے لیئے مضر ہین مضر ہونے کی وجہ سے سزا ملتی ہے اور نفس
افعال قبیحہ کی اونکے قبیح ہونے کی وجہ سے پروردگار کے اوس سلوک کے موافق
جو فی الحال رائج ہے بامداد طبیعی ایک دوسرے کے سزا دیجاتی ہے۔ حتی کہ
احسانمندی کی باطنی کیفیت اور قوت غضبیہ کو اور جزاؤن اور سزاؤن کو جو اونسے
نکلتی ہین عموماً طبیعی یعنی موجد طبیعت عالم کی طرف سے سمجھنا چاہیئے اور چونکہ یہ جزائین
اور سزائین افعال سے بنظر خوش نیتی اور واجب الجزا ہونے کے اور بدنیتی اور واجب العقوبۃ
ہونے کے بالطبع متعلق ہین پس مین کہتا ہون کہ یہ طبیعی جزائین اور سزائین نتیجہ
مسطورہ بالا کے اوسی قدر مناقض ہین اور اوسکا بطلان عیان کرتی ہین جسقدر
نفس افعال واجب الجزا اور واجب العقوبۃ کے لحاظ سے النسب اور کامل جزا و سزا
دیا جاتا۔ پس اگر فاعل بالجبر کا اسطرح جزا و سزا دیا جانا قابل اعتبار نہین ہے تو معلوم
ہوا کہ آدمی فاعل بالجبر نہین بلکہ بالاختیار ہین کیونکہ یہ امر واقعی ہے کہ وے اسطرح سے
جزا و سزا دیئے جاتے ہین۔ لیکن اگر برعکس اسکے اس بات پر اصرار کیا جاوے
(اور اسی قیاس پر ہم تقریر کر رہے ہین) کہ آدمی فاعل بالجبر ہین تو اس صورت
مین فاعل بالجبر کے اس طرح پر جزا و سزا دیئے جانے کے قیاس مین بھی کوئی بات
قابل بے اعتباری کے نہین ہے کیونکہ ہم سے خود اس طرح پر سلوک کیا جاتا ہے
پس کل تقریر سے یہ بات ضرور نکلے گی کہ اگر جبر ممکن تصور کیا جاوے اور یہ امر کہ
نظام عالم سے اوسکی مطابقت ہوسکتی ہے تو اس سے یہ بات ہرگز ثابت نہین ہوگی

کہ موجد طبیعت عالم انجام کار حالت مجموعی کی نظر سے اپنی سلطنت ابد یہ مین اپنی مخلوقات کو کسی نہ کسی طرح پر اونکی نیک یا بد روش کے موافق سکھی اور دکھی نکرے گا اور نہ اوسکے ایسا کرنے کا ثبوت باطل ہوتا ہے۔ اور مطابق عنوان باب ہذا کے اس نتیجے کا بیان اس طرح پر ہے کہ تشبیہہ طبیعت عالم سے ثابت ہے کہ مسئلہ جبر باعتبار عمل کے باطل ہے۔ اور اگر جبر سے بر تقدیر قیاس مسطورہ بالا کے دین فطری کا ثبوت باطل نہین ہوتا تو ظاہراً اوس سے دین منزل کے ثبوت مین بہی خلل واقع نہین ہوتا ہے۔

ان باتون سے یہ بہی واضح ہوتا ہے کہ اس دعوی اجمالی کو کہ مسئلہ جبر دراصل کل دین کا قاطع ہے باعتبار کس معنی کے سمجھنا چاہئے۔ اولاً باعتبار عمل کے کہ بموجب اس تصور کے دہریہ لوگ مطمئن ہوتے ہین اور بدی مین دلیری کرتے ہین اور آدمیون کے آگے آپ کو دین پر التفات نہ کرنے کی نسبت معذور ٹھہراتے ہین۔ اور ثانیاً باعتبار معنی حقیقی کے کہ یہ تصور کل نظام عالم کے اور اون معاملات کے جنکا ہم خود ہر وقت تجربہ کرتے ہین مناقض ہے اور بنا بران جمیع معاملات کو تہ و بالا کرتا ہے۔ لیکن اس دعوی کو اس طرح پر ہرگز سمجھنا نہین چاہئے کہ درصورت نظام عالم اور ہمارے تجربے سے مطابق ہوسکنے کے جبر کی دین سے مطابقت نہین ہوتی ہے کیونکہ اس قیاس پر تو اوسکی مطابقت یقینی ہے +

باب ہفتم

حق تعالیٰ کی حکومت کے بیان مین باین نظر کہ وہ ایک نظم ونسق یا نظام ہی جو بخوبی فہم مین نہین اتا

اگرچہ یہ بات لامحالہ مسلم ہے کہ تشبیہہ عالم سے دین کی تعلیم اجمالی کا اور چند مخصوص باتون کا جو دین مین داخل ہین بتعداد امور واقعیہ ہونے کے ازبس قابل اعتبار ہونا پایا جاتا ہے اور اوس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ یہ اعتبار جبر کے کسی قیاس سے باطل نہین ہوتا تاہم ممکن ہے کہ حکومت الہیہ کی حکمت اور عدالت اور خوبی کی نسبت جو دین کے خیال سے مستنبط ہوتی ہین اور نسبت اوس طریقے کے جسکے مطابق اس حکومت کا اہتمام ہوتا ہے اعتراضات پر اصرار کیا جاوے جنکا جواب شافی تشبیہہ سے حاصل نہین ہوسکتا ہے۔ کیونکہ کسی امر واقعی کے قابل اعتبار یا محقق ہونے سے اوسکی عمدگی یا اوسکا باحکمت ہونا کسی قدر بھی ثابت نہین ہوتا اور تشبیہہ سوائے اسبات کے واضح کردینے کے کہ فلان معاملات صرف امور واقعیہ ہونے کی نظر سے محقق یا قابل اعتبار ہین کچھہ زیادہ نہین کرسکتی۔ مگر تاہم اگر نظام عالم کے اصول اخلاقیہ پر مبنی ہونے اور حکومت عادلہ کے ماتحت ہونے کے خیال سے تشبیہہ عالم اس بات پر اشارہ کرتی ہے اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ یہ حکومت ضرور ایک نظم ونسق یا نظام یا آئین حکومت ہوگی جو عدالت قاسمہ اور نکوئی کے افعال منفردہ اور غیر مرتبط سے سوا ہے اور نیز اس امر پر کہ وہ حکومت بالضرور ایسا نظام ہوگی جو اسقدر کم سمجھہ مین آتا ہے اور نسبت معاملات دیگر کے اسطرح کا ہے کہ اوسکے

جمیع اعتراضات کا جو اوسکی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہین بطریق اجمال ایک جواب صاف حاصل ہوتا ہے تو اس صورت مین تشبیہہ بنظر بعید اون اعتراضات کے ابطال کے لئے جواب پر اشارہ کرنے اور نیز اوس جواب کے قابل اعتبار ثابت کرنے مین ازبس مفید ہے ◆

وقت تحقیق کے یہی بات قرار پاویگی کیونکہ اولاً اس قیاس کے موافق کہ حق تعالی اس جہان پر حکومت عادلہ یعنی ایسی حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے کرتا ہے اوسکی حکومت طبیعیہ کی تشبیہہ اسبات پر اشارہ کرتی اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ اوسکی حکومت عادلہ ضرور ایک نظام ہے جو ہمارے فہم سے مطلقاً باہر ہے اور اس سے اون جمیع اعتراضات کا جو اس حکومت کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہین ایک جواب مجمل حاصل ہوتا ہے ۔ اور ثانیاً چند خاص باتون پر جو حق تعالی کی حکومت طبیعیہ کے نظام مین داخل ہین خوب غور کرنے سے اور ازراہ تشبیہہ اوسی قسم کی باتین اوسکی حکومت عادلہ کے شامل حال فرض کرنے سے زیادہ تر واضح ہو جائیگا کہ وے اعتراضات کیسے کم وقعت ہین ◆

(۱) اس قیاس کے موافق کہ حق تعالی اس جہان پر ایک حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے کرتا ہے اوسکی حکومت طبیعیہ کی تشبیہہ اسبات پر اشارہ کرتی ہے اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ اوسکی یہ حکومت ضرور ایک ایسا نظام ہوگی جو ہماری فہمید سے مطلقاً باہر ہے اور اس سے اون جمیع اعتراضات کا جو اوسکی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہین ایک جواب

اجمالی حاصل ہوتا ہے ۔ یہ بات ظاہر ہے اور تشبیہ سے نہایت قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ حکومت کے خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہونے کی صورت مین ضرور ہے کہ وہ ایک نظام ہو کیونکہ جہان اور اوسکی کُل حکومت طبیعیہ ایسی ہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایک نظم و نسق یا انتظام یا آئین ہے جسکے اجزا العینیہ مثل کسی کُل کے پُرزدن یا کسی خاص طریقہ آئین اور انتظام ملکی کے جدا جدا آپس مین اور اپنے کُل سے ربط رکھتے ہین ۔ اس جہان طبیعی کے نظام عظیم مین ہر نوع کے افراد طرح طرح کے تعلقات مخصوصہ اپنی نوع کے افراد دیگر سے رکھتے ہین ۔ اور ہم دیکھتے ہین کہ کُل انواع بھی اس دنیا مین انواع دیگر سے طرح طرح کے تعلق رکھتے ہین ۔ اور ہم نہین جانتے کہ اس قسم کے تعلقات کی حد کہانتک ہو ۔ اور چونکہ کوئی فعل یا واقعہ طبیعیہ جس سے ہم واقف ہین ایسا منفرد اور بے تعلق نہین ہے کہ چند افعال اور واقعات دیگر سے نسبت نرکھتا ہو پس ممکن ہے کہ ہر ایک اون مین سے جبکہ وہ افعال یا واقعات دیگر سے کوئی قریب تعلق طبیعی نرکھتا ہو تاہم شاید کوئی اسی قسم کا تعلق بعید رکھتا ہو جو اس دنیا کی حد سے باہر ہو ۔ سچ تو یہ ہی کہ ہمکو اس امر مین کہ آیا کل عالم کے جمیع مخلوقات اور افعال اور واقعات آپس مین تعلق رکھتے ہین یا نہین قیاس کرنے کی بھی گنجایش نہین ہے ۔ لیکن چونکہ یہ بات واضح ہے کہ جمیع واقعات کے نتایج آئندہ کو پیدا ہوتے ہین جنسے ہم واقف نہین پس جہان تک کہ ممکن ہے اگر کسی کی ان مین سے اوسکے متعلقات تک سراغ رسانی کیجاوے تو معلوم ہوگا کہ اگر وہ واقعہ عالم مین کسی شے دیگر سے جس سے ہم ناواقف ہین یعنی کسی شئے سے جو متعلق زمانہ ماضی

وحال سے علاقہ نرکھتا ہوتا تو اوس واقعہ کا مطلق ظہور نہوتا۔ اور نہ ہم کسی شے
کے کل اسباب اور غایات اور ضروری تعلقات کا پورا پورا بیان کرسکتے ہین یعنی
اون متعلقات کا جنکے بغیر اوسکا وجود ناممکن تھا۔ اس عجیب وغریب ارتباط اور
اور فیمابین کی مناسبتون اور تعلقات کے ذریعے سے ہر شئے جو ہم سلسلۂ اسباب
عالم مین مشاہدہ کرتے ہین درحقیقت ظہور مین آتی ہے۔ اور ہر روز دیکھنے مین
آتا ہی کہ اون اشیا کا وجود جو بظاہر مین از بس ناچیز معلوم ہوتی ہین دوسری اشیا
کے لئے جو نہایت ضروری ہین لازمی ہے پس کوئی شئے کیون نہو ممکن ہے
کہ وہ کسی دوسری شے کے واسطے لازم ہو۔ جبکہ جہان طبیعی اور اوسکی حکومت
طبیعیہ ایک ایسا نظام ہے جو فہم مین نہین آتا اور ایسا فہم سے باہر ہے کہ جو
شخص اوسکے فہم سے باہر ہونے کا وثوق نہین رکھتا درحقیقت کمال نادان
ہے تو یہ امر اسبات پر اشارہ کرتا ہے اور اوسکا قابل اعتبار ہونا بتقویت تمام
ثابت کرتا ہے کہ جہان اخلاقی اور اوسکی حکومت بھی ایسی ہی ہو۔ درحقیقت اس
جہان کا نظام طبیعی اور اخلاقی اور اوسکا نظم ونسق آپس مین ایسے مرتبط ہین کہ
شکل ملکر ایک نظام متحد ہے اور یہ امر از بس قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ نظام طبیعی
اسی لئے بنایا گیا اور صرف بہ تبعیت نظام اخلاقی جاری ہے جیسا عالم نباتی
واسطے عالم حیوانی کے اور اجسام مرکبہ واسطے نفوس ناطقہ کے پیدا کئے گئے
ہین۔ مگر جس بات سے یہان غرض ہے وہ یہ ہے کہ قطع نظر اس تفتیش سے
کہ انتظام جہان طبیعی کسقدر جہان اخلاقی کے ماتحت ہے صرف اسبات
کے قرین یقین ہونے پر لحاظ کیا جاوے کہ یہ دونون آپس مین مشابہ اور

منادی ہین اور اسیوجہ سے عدالت اور رحمت الہی کے ہر فعل کی نسبت یہ تصور ہو سکتا ہے کہ وہ علاوہ مدعا رقریب کے ممکن ہے کہ حق تعالی کے انتظام اخلاقی کے اجزار دیگر سے اور ایک عام نظام اخلاقی سے علاقہ رکھتا ہو اور ہر کیفیت اس انتظام اخلاقیہ کی پیشتر سے اوسکی ہیئت مجموعی کے لحاظ سے ترتیب دی گئی ہو۔ مثلاً امتداد زمانہ معین اور مراتب اور طریقے جن مین نیکی کو عالت ترتیب اور جنگ مین رہنا ہے اور جن مین شر کی ترقی گوارا کی گئی ہے۔ عدالت کے ۹۷ عمل مین آنے کے اوقات معہودہ۔ اوسکے وسائل مقررہ۔ جزاؤن اور سزاؤن کے اہتمام اور اونکی تقسیم کے طریقے۔ عدالت اور رحمت الہی کے جمیع نظائر مخصوص اور اونکی ہر کیفیت ممکن ہے کہ ایک دوسرے سے ایسی متعلق ہو کہ سب ملکر ایک نظام کلی بنے جو اپنے جمیع اجزا مین تعلق اور ارتباط رکھتا ہو یعنی ایک ایسا نظام یا آئین ہو جو درحقیقت مثل عالم طبیعی کے متحد اور اوسکے ہم قسم ہو۔ اور اس قیاس پر یہ بات بخوبی عیان ہے کہ اس لحاظ سے کہ زندگی موجودہ مین اوسکے اجزاے قلیلہ ہماری نظر مین آتے ہین ہم اس نظام کے سمجھنے کی لیاقت نہین رکھتے ہین لہذا ارباب فہم ان حصون مین سے کسی کی نسبت اعتراضات پر مصر نہون گے ✦

ہماری اس ناواقفیت کا اور اوس نتیجے کا جو یہان اوس سے نکالا گیا ہے اور موقعون پر عموماً اقرار کیا جاتا ہے مگر لوگ جب دین کے خلاف تقریر کرتے ہین تو اگرچہ اوسکی بات سے انکار تو نہین کرتے تاہم اوسکو عموماً فراموش کرتے ہین۔ اور شاید نہایت معقول پسند آدمیون کو بھی انسان کی ناواقفیت عظیم کا

ہمیشہ پیش نظر رکھنا اور اوسکی رعایت جیسی چاہیے مرعی رکھنی آسان نہو۔ پس
ان وجوہات کی نظر سے کچھہ زیادہ بیان کرنا تاکہ اور صاف صاف واضح ہوجاوے
کہ ہماری ناواقفیت اون اعتراضات کا جو نظام ربانی کی نسبت کئے جاتے
ہین کیسا مناسب جواب ہے بے فائدہ نہوگا۔ فرض کرو کہ کوئی شخص دلیرانہ
یون کہے کہ جن باتون کی شکایت کیجاتی ہے یعنی بدی کی پیدائش اور
اوسکا جاری رہنا وہ بار بار کی ایسی مداخلت کے وسیلے سے رک سکتی تہین
جو باحتیاط اور مناسب وقت وموقع ہو اور جو اون سب مضرات کو جو اوس مداخلت
کی وجہ سے پیدا ہون باز رکھے اور اگر یہ امر ناممکن ہو تو حکومت کا کسی قاعدہ پر
مبنی ہونا ہی بذات خود نقص ہے کیونکہ بغیر کسی قاعدہ یا نظام یا آئین کے عدالت
قاسمہ اور نیکی کے افعال متواترہ منفردہ اور غیر مرتبط سے زیادہ خوبی پیدا ہوسکتی
تہی اسلیئے کہ اونسے کوئی بے ضابطگی برآمد نہوتی۔ اور یقین ہے کہ اس سے
بڑہ کر اعتراضات بہی نکئے جاوینگے۔ تاہم جواب عیان ہے کہ اگر یہ دعاوی
حق ہون تو بہی جو کچہ حکومت الٰہیہ کے نظام کی ناواقفیت کے باب مین مسطور ہوا
اور وہ نتیجہ جو اوس سے نکالا گیا بہرحال بہت کچہہ قائم رہتا ہے اور اس امر کے
لئے کافی ہے کہ وہین سے اون جمیع اعتراضات کو دفع کرے جو حالت موجودہ
کی ابتری سے پیدا ہوتے ہین۔ اوسبا وجود حق ہونے ان دعاوی کے ممکن
ہے کہ حکومت جہان کی راست اور اچہی ہو کیونکہ اون دعاوی سے زیادہ سے
زیادہ صرف اسقدر نکلتا ہے کہ اس سے بہتر ہونا ممکن تہا۔ مگر فی الواقع یہ دعاوی
محض اختراعی ہین کیونکہ کوئی شخص ممکنات سے اسقدر واقفیت نہین رکھتا ہے

کہ اونکی نسبت ادنی سے اعلی مرتبے کا بھی ثبوت پیش کرسکے ۔ کیونکہ دعوی مذکور کیسا ہی ممکن کیون نہ معلوم ہوتا ہو تاہم اون چیزون مین جو ہماری عقل کی رسائی سے نزدیک ترہین بہت سے نظائر و قیاسات کے پیش کئے جا سکتے ہین جو مطلقاً غیر ممکن ہین اور جن سے نقائض صریحہ پیدا ہوتے ہین لیکن ہر شخص اونکا نقیض ہونا ہرگز دریافت نہین کرسکتا ہے اور نہ شاید کسی کو بادی النظر مین اس بات کا شبہہ ہوسکتا ہے ۔ ان باتون سے آسانی صاف صاف واضح ہوتا ہے کہ ہماری ناواقفیت کیونکر اون جمیع اعتراضات کا جو پروردگار کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہین نہ صرف جواب عام بلکہ واقعی جواب شافی بھی ہے اور اگر کوئی شخص کسی مفرد فعل ربانی پر جو دیگر افعال ربانی سے متعلق نہو بعد غور اور فکر یہ اعتراض کرے کہ اوس مین عدل کی بے التفاتی یا رحمت کی کمی پائی جاتی ہے تو افعال ربانی کے اور حصون سے ہماری ناواقفیت یا ایسے اشیا کے جو امر زیر فکر سے متعلق نہین ہین ممکنات سے ہونے کی ناواقفیت اوس اعتراض کا ہرگز جواب نہو گا ۔ مگر جبکہ ہم اون حصون کے جن پر اعتراض کیا گیا ہے اور حصون سے جن سے ہم واقف نہین متعلق ہونے کے خلاف کوئی امر نہین جانتے ہین اور جبکہ ہم نہین جانتے کہ کونسی بات معاملہ ہذا مین حقیقت شے کے لحاظ سے ممکنات سے ہے تو اس صورت مین ہماری ناواقفیت جواب شافی ہوگی کیونکہ ممکن ہے کہ بوجہ کسی تعلق یا امر محال کے جس سے ہم ناواقف ہین وہ جسکی نسبت اعتراض کیا گیا ہے واجب و مستحسن ہوجاوے بلکہ یہانتک مستحسن ہوجاوے کہ جہانتک ایسا ہونا ممکن ہے ۔

(۳) بعض خاص باتون سے جو حق تعالی کی حکومت کلیہ مین داخل ہین زیادہ

غور کرنے سے اوویسی ہی باتین اوسکی حکومت عادلہ مین تشبیہاً فرض کرنے سے اور بھی واضح ہوگا کہ اعتراضات مسطورہ کیسے کم وقعت ہین -

اوّلاً جیسا عالم طبیعی کے نظام مین کوئی مقاصد بغیر وسائل کے حاصل ہوتے معلوم نہین ہوتے ویسا ہی ہم دیکھتے ہین کہ نہایت ناپسندیدہ وسیلے اکثر اوقات ایسے مقاصد کے برلانے مین معاونت کرتے ہین جو اسقدر پسندیدہ ہین کہ اون کے وسیلونکی ناپسندیدگی نہایت کم ہوجاتی ہے - اور جن صورتون مین ایسے اسباب ایسے مقاصد کے حصول کے معاون ہوتے ہین تو اونکا اس طرح ممد و معاون ہونا ہمکو عقل سے نہین بلکہ تجربے سے واضح ہوتا ہے - تجربے سے یہ بھی دریافت ہوتا ہے کہ بعض مقاصد کے برلانے کے لئے بہت سے ایسے وسیلے معاون و لازم ہوتے ہین جنکی نسبت قبل تجربے کے گمان ہوسکتا تھا کہ میلان برعکس رکھتے ہونگے - اب اون بیانات سے جو اس عالم کے نظام طبیعی کے بارہ مین کئے گئے ہین (اور عالم اخلاقی کو عالم طبیعی کے مشابہ قیاس کیا ہے) ایک اعتبار غالب پیدا ہوتا ہے کہ ہماری تکلیف کو ایک دوسرے کی قدرت مین (جسقدر کہ ہے) رکھنے سے اور آدمیون کو (جسقدر کہ ہین) بدی کے ارتکاب کے قابل کرنے سے اور عموماً خود اون امور سے جو پروردگار کے نظام اخلاقی کے خلاف پیش کئے جاتے ہین شاید نظر بحیثیت مجموعی نیکی کی امداد اور معاونت ہوتی ہو اور اوسنے زیادہ تر خوشی پیدا ہوتی ہو یعنی وے چیزین جنپر اعتراض کیا گیا ہی شاید کہ وسائل ہون جنسے انجام کار زیادہ تر خوش نتیجے پیدا ہوا در انہین بابتون لئے معلوم ہوتا ہی کہ ہمارا یہ اعتراض کرنا کہ ہم نہین دیکھتے ہین (اگر ہمارا یہ کہنا صحیح بھی ہو) کہ وہ وسیلے

اس طرح کا میل رکھتے ہین یا کہ ہمکو اون ہین اسکے برعکس میل معلوم ہوتا ہے امر مذکور کے خلاف کوئی ظن پیدا نکرے گا پس وے باتین جنکو ہم بے صنالبگیان رکھتے ہین ممکن ہے کہ ہرگز بے صنالبگیان نہون کیونکہ ممکن ہے کہ وے نتایج دانشمندانہ اور حسنہ کے زیادہ تر حاصل کرنے کے وسیلے ہون - اور جیسا کہ مذکور ہوا نہ یہ بھی لکھا جاسکتا ہے کہ شاید وے نتایج دانشمندانہ اور حسنہ صرف انھی وسیلون کے ذریعہ سے حاصل ہوسکتے ہین -

بیانات مسطورہ بالا کے بعد تا کہ ایسا نہو کہ اون ہین سے کسی سے ایک خلاف عقل اور زبون نتیجہ نکالا جائے یہ اور لکھنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ ہماری طبیعت کی خلقت جسکے باعث ہم بدی اور تکلیف کی قابلیت رکھتے ہین جہان کے کمال اور اوسکی خوشحالی کی ممد و معاون ہوا اور واقعی ایسا ہے اور اگرچہ بدی کا واقعی جاری رہنے دینا جہان کے لئے مفید ہو (یعنی شریر آدمی کا نہ از خود شرارت سے باز رہنا بلکہ اوسکے شر کا جبرا روکا جانا بہ نسبت نہ روکے جانے کے زیادہ تر مضرت رسان ہوتا ہو) تاہم جہان کے لئے بہت بہتر ہوتا اگر یہ بدی وقوع ہی مین نہ آئی ہوتی - اگرچہ یہ بات بخوبی صاف صاف خیال مین آتی ہے کہ ممکن ہے کہ بدی کا ارتکاب خود دنیا کے لئے مفید ہو تاہم آدمیون کا اوس سے باز رہنا بدرجہا اولے مفید ہوتا - کیونکہ اسی صورت سے جہان طبیعی کے مستحسن اور دانشمندانہ نظام مین بعض امراض ہین جو اپنا علاج اپنے ساتھ لاتے ہین یعنی بیماریان بذات خود علاج ہین - مثلاً اگر نقرس یا بخار کا باعث نہوتا تو بہتیرے آدمی مر گئے ہوتے تاہم ایسا دعوی کرنا کہ علالت بہ نسبت تندرستی کے بہتر یا ایک زیادہ کامل حالت ہے لوا (؟)

مین داخل کیا جائے گا حالانکہ بعضون نے انسان کی حالت اخلاقیہ کی نسبت
ایسا دعویٰ کیا ہے۔

لاکن ثانیاً جہان کی حکومت طبیعیہ قواعد کلیہ کے وسیلے سے عمل مین آتی ہے۔ اور ممکن ہے کہ اسکے لیئے وجوہات نیک اور دانشمندانہ ہون اور ایسے نیک اور دانشمندانہ ہون کہ اوس سے بہتر ہونا ممکن نہو اور کوئی وجہ جو اس امر کے منافی ہو پائی نہین جاتی ہے۔ اور ایسے وجوہات کا ہونا طبیعت عالم کی تشبیہہ سے اور ہمارے اس تجربے سے خیال مین آتا ہے کہ نتائج حسنہ بلکہ جمیع خوبیان جن سے ہم حظ اوٹھاتے ہین اون قواعد کے جنپر انتظام جہان کا موقوف ہے کلیہ ہونے کی وجہ سے ہمکو حاصل ہوئین اور ہوتی ہین۔ کیونکہ ایسے خطوط بہت کم ہین جنکو ہمنے کسی طرح ایسے عمل کرنے سے جسکی نسبت ہم پیشتر سے جانتے ہین کہ اونکو غالباً پیدا کریگا خود حاصل نکیا ہو اور پیشینبینی ہرگز نہو تی اگر انتظام جہان کا موافق قواعد کلیہ کے جاری نہوتا۔ اور اگرچہ ممکن ہے کہ انجام کار دریافت ہو کہ ہر حالت منفردہ کی انہین قواعد کلیہ کے وسیلے سے پیش بندی کی گئی ہو (اور ہمکو کوئی وجہ اس امر کے منافی معلوم نہین ہوتی) تاہم کل بے ضابطگیون کا روکنا یا بروقت پیدا ہونے کے عمدہ اور قواعد کلیہ دانشمندانہ کے وسیلے سے اونکا تدارک کرنا شاید بذاتہ غیر ممکن ہو جسطرح پر ہم دیکھتے ہین کہ انتظام ملکی مین ایسا کرنا مطلقاً غیر ممکن ہے۔ مگر ہم اسبابات کے خیال کرنے پر مستعد ہین کہ باوجود نظام عالم کے اسی طرح قائم رہنے کے اور دوسرے معاملات مین کل باتون کا سلسلہ بدستور جاری رہنے کے بے ضابطگیون کے روکنے کے لیئے مداخلات کا ہونا ممکن ہو اگرچہ موافق کسی قواعد کلیہ کے اونکا

روکا جانا یا تدارک کیا جانا نہو سکتا ہو۔ اور کاش ایسا ہوتا اگر آرزو کرنے اور
ازروے حق دعویٰ کرنے مین بڑا فرق ہے) کہ جمیع بے ضابطگیان فی الحال کی
مداخلات کے وسیلے سے روکی یا تدارک کیجاتین بشرطیکہ ان مداخلات کا سواے
انسداد مذکور کے کوئی اور اثر نہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اونکی چند تاثیرات بین اور
قبیح فوراً ظہور مین آتین مثلاً اونسے تساہل اور تغافل کی ترقی ہوتی اور زندگانی کے
قواعد طبیعیہ مین جو اسی بات سے دریافت ہوتا ہے کہ سلسلہ جہان قواعد کلیہ کے
وسیلے سے جاری ہے شک عاید ہوتا۔ اور علاوہ بران یہ امر یقینی ہے کہ اون
تعلقات نادرہ کے باعث جو پیشتر مسطور ہوچکے ہین اون مداخلات سے تاثیرات بعیدہ
ظہور مین آتین اور ازبس عظیم بھی ہوتین۔ پس ہم قیاس بھی نہین کرسکتے کہ ان
مداخلات کا جنکی آرزو کی گئی ہے کل نتیجہ کیا ہوتا۔ شاید کوئی جواب مین یہ کہے کہ
ایک زبون نتیجہ نئی مداخلات کے ذریعہ سے روکا جاسکتا تھا جب کبھی اونکی ضرورت
عاید ہوتی مگر یہ پھر مبہم اور بادہوائی گفتگو کرنا ہے۔ پس ہم دیکھتے ہین کہ سلسلۂ دنیا کو
بوسیلۂ قواعد کلیہ جاری رکھنے کے اور اس وسیلے سے نتایج حسنہ حاصل کرنے کے
وجوہات ہیئت مجموعی کی نظر سے خردمندانہ ہین اور کیا معلوم کہ شاید اوسکے وجوہات
بہایت خردمندانہ ہون اور بہترین نتایج اوس سے حاصل ہوتے ہون۔ ہم ایسا
یقین کرنے کی کوئی وجہ نہین رکھتے ہین کہ کل بے ضابطگیون کا واقع ہوتے ہی
قواعد کلیہ کے وسیلے سے تدارک ممکن تھا یا قبل از وقوع اونکا انسداد ہوسکتا تھا۔
ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ مداخلات سے ضرر پیدا ہوتے اور نیکی کا انسداد ظہور مین آتا
اور کیا معلوم کہ شاید وے بہ نسبت ضرر روکنے کے زیادہ ضرر پیدا کرتے اور

بہ نسبت پیدا کرنے کے زیادہ نیکی کو باز رکھتے - اور اگر یہی صورت ہے تو مداخلت نکرنا بناے شکایت ہونے سے اسقدر دور ہے کہ اوسکو رحمت کی ایک نظیر سمجھنا چاہئے - اسقدر تو مفہوم ہوتا ہے اور کافی ہے اور زیادہ تفتیش ہمارے ادراک کی رسائی سے بعید معلوم ہوتی ہے -

اعتراض مگر شاید یہ کہا جاوے کہ بہرحال یہ کل غیر ممکنات اور تعلقات فرضیہ ایسے ہین جن سے ہم واقف نہین اور ضرور ہے کہ ہم دین کے باب مین مثل اور معاملات کے اوسکے موافق اپنی راے دین جس سے ہم واقف ہین اور باقی کو کالعدم سمجھین - یا یہ کہا جائے کہ بہرحال اون اعتراضات کے جواب مین جو دین پر کئے جاتے ہین جو دلائل کہ اس مقام پر پیش کئے گئے ہین ازانجا کہ اونکا مدار بدرجہ اتم ہماری ناواقفیت پر ہے پس وے دین کے ثبوت کے ضعیف کرنے مین بطریق مساوی مستعمل ہوسکتے ہین -

جواب لاکن اولاً اگرچہ کسی معاملے کی ناواقفیت کلی درحقیقت اوسکے اثبات کے جمیع دلائل اور نیز اعتراضات کو بطریق مساوی باطل بلکہ مسدود کرتی ہے تاہم ناواقفیت جزئی کا یہ عمل نہین ہے - کیونکہ ممکن ہے کہ ہمکو کسی مرتبے کا یقین حاصل ہو کہ فلان شخص کا یہ خاصہ ہے لہذا ایسے مقاصد کے درپے ہوگا گو ہم ازبس ناواقف ہون کہ راہ مناسب کونسی ہے جسکے وسیلے سے وے مقاصد کما ینبغی حاصل ہونگے اور اس صورت مین اگرچہ ہماری ناواقفیت اون اعتراضات کا جواب ہوسکتی ہے جو اوسکے طریق عمل کی نسبت کئے جاتے ہین کہ ظاہر مین وہ طریقہ اون مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے مد معلوم

نہین ہوتا تو بہی ہماری ناواقفیت سے اس امر کا ثبوت کہ ایسے مقاصد مد نظر تہے ہرگز ضعیف نہین ہوتا ہے۔ اسیطرح پر دین کا ثبوت اسبات کا ثبوت ہے کہ خیر وشر مین تمیز کرنا حق تعالیٰ کا خاصہ ہے پس یہ بات بطور نتیجے کے نکلتی ہے کہ اوسکی حکومت عادلہ یعنی خیر وشر کی تمیز پر مبنی ہے اور ہر شخص نظر بحیثیت مجموعی اپنے اعمال کے موافق اجر پائیگا اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اوسکی حکومت کا یہی مقصود ہے۔ مگر اس امر کے تحقیق کرنے کی ہم لیاقت نہین رکھتے ہین کہ کون سا طریقہ مناسب ہے جس سے یہ مقصود کما حقہ حاصل ہو۔ اسلیئے ہماری ناواقفیت اون اعتراضات کا جو پروردگار کے اہتمام پر ایسی بے ضابطگیون کے روا رکھنے کی نسبت کئے جاتے ہین جو اس مقصد کے ظاہر مین مناقض معلوم ہوتی ہین ایک جواب شافی ہے۔ پس جبکہ عیان ہے کہ کسی شے کے اعتراض کی نسبت ہماری ناواقفیت جواب شافی ہوسکتی ہے اور باوجود اسکے اوسکے ثبوت مین خلل واقع نہین ہوتا تو جب تک کہ ثابت نہو یہ دعوی کرنا کہ ہماری ناواقفیت جیسا کہ اون اعتراضات کو جو دین کی نسبت کئے جاتے ہین ضعیف کرتی ہے اسی طرح اوسکے ثبوت کو بہی ضعیف کرتی ہے عبث ہے۔

ثانیاً اگر فرض کیا جائے کہ غیر ممکنات اور تعلقات جنسے ہم واقف نہین ہین دین کے ثبوت کے ضعیف کرنے مین اور نیز اعتراضات کے جواب مین جو دین پر کئے جاتے ہین واجباً پیش کئے جاسکتے ہین اور اس وجہ سے دین کا ثبوت مشتبہ ہے۔ تاہم یہ دعوی گو اوسکی تحقیر کیجاوے یا تضحیک لاکلام صحیح ہے کہ واجبات جو خیر وشر کی تمیز سے پیدا ہوتے ہین قائم رہتے ہین گو یہ امر یقینی نہو

کہ ہیئت مجموعی کی نظر سے اونپر عمل کرنے یا اونسے انحراف کرنے کا نتیجہ کیا ہوگا کیونکہ یہ واجبات بلا واسطہ اور ضرورۃً ہمارے دل کے فتوے سے پیدا ہوتے ہین بشرطیکہ ہماری تمیز فطری مین ردائت نہ آگئی ہوا اور یہ ممکن نہین کہ ہم اون واجبات کو توڑین اور خود ہمارا نفس ہمکو ملزم نہ ٹھہراوے۔ اور ذاتی فائدے کی نظر سے دیکھا جاوے تو بھی ان واجبات کے یقینی ہونے مین شک نہین ہے۔ کیونکہ گو یہ بات مشتبہ ہو کہ نیکی اور بدی کے نتایج آیندہ کیا ہونگے تاہم اونکے وے نتایج ہونا جو دین سکہاتا ہے کہ ضرور ہونگے قابل اعتبار ہے اور یہ معتبری عاقبت اندیشی کے لحاظ سے اس امر کو واجبات یقینہ سے کرتی ہے کہ جمیع سیئیات سے پرہیز کیا جاوے اور بصداقتِ تمام جمیع حسنات کے عمل مین زندگی بسر کیجاوے۔

لاکن ثالثاً جوابات مسطورہ بالا جو دین کے اعتراضات کی نسبت دیئے گئے ہین دین کے ثبوت کے ضعیف کرنے مین بطریق تساوی مستقل نہین ہو سکتے کیونکہ بموجب اس قیاس کے کہ حق تعالی جہان پر خیر و شر کی تمیز کی بنا پر حکومت کرتا ہے تشبیہ عالم بتقویت تمام ہمکو اس نتیجے کے نکالنے پر آمادہ کرتی ہے کہ یہ حکومت ضرور کسی نظام یا آئین کی تابع ہوگی جو ہماری فہم سے باہر ہے۔ اور ہزارون تشبیہات مخصوصہ سے واضح ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایسے نظام کے بعض اجزا دوسرے اجزا سے متعلق ہونے کے باعث ایسے مقاصد کے پورا کرنے مین ممد و معاون ہون جنکی نسبت ہمکو خیال ہوا ہو کہ اونکے پورا کرنے کا اون مین ہرگز میلان نہین ہے بلکہ قبل تجربے کے یہ خیال ہوا ہو کہ یہ اجزا اون مقاصد کے مناقض ہین اور اونکے باز رکھنے کا میل رکھتے ہین لہذا ان تشبیہات سے واضح

ہوتا ہے کہ تقریر کا وہ طریقہ جو دین پر اعتراض کرنے میں مستعمل ہوا مغالطہ دینیوالا ہے کیونکہ اون تشبیہات سے واضح ہوتا ہے کہ یہ امر ہرگز غیر قابل اعتبار نہیں ہے کہ اگر ہم کل کو سمجھ سکتے تو ہمپر واضح ہوتا کہ اون اشیاؤں کا روا رکھا جانا جنکی نسبت اعتراض کیا گیا ہے عدالت اور نکوئی کے موافق ہے بلکہ اونکی نظیریں کہا چاہیے اب دیکھو کہ یہ بات دین کے ثبوت کی نسبت صادق نہیں آتی جیسا اوسکے اعتراضات کی نسبت صادق آتی ہے لہذا اوس ثبوت کو ضعیف نہیں کرسکتی جیسا کہ ان اعتراضات کو ضعیف کرتی ہے ۔

حاصل کلام بیان مسطورہ بالا سے یہ بات بآسانی دریافت ہوتی ہے کہ اون اعتراضات کے جواب کی نسبت جو خالق کی ربوبیت پر کیے گئے ہیں اگرچہ سرسری طور پر گفتگو کرنے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ جواب ہماری ناواقفیت سے اخذ کیے گئے ہیں تاہم وہ محض ناواقفیت سے ہرگز اخذ نہیں کیے گئے بلکہ اوس بات سے جسکو تشبیہ ہمپر ہماری ناواقفیت کی نسبت ظاہر کرتی ہے ۔ کیونکہ تشبیہ سے ہمکو بالیقین واضح ہوتا ہے کہ ہماری ناواقفیت نسبت ممکنات اور انواع تعلقات طبیعت عالم کے ہمارے محققین معتبر ہونے کی مانع ہے اور جبکہ ہم اس قسم کے معاملات میں رائے دینے یا اعتراض کرنے کا دعوی کرتے ہیں تو ہمکو نتایج باطلہ کی طرف لیجاتی ہے ۔ پس وے باتیں جنپر اصرار ہوا محض قیاسات نہیں ہیں جنکی بنا ناممکنات اور تعلقات غیر معلومہ پر ہو بلکہ وے تشبیہ عالم سے ہمارے خیال میں آتی ہیں اور سنجیدہ مزاج آدمیوں کے ذہن میں خواہ نخواہ آتی اور معتبر بھی ٹھیرتی ہیں ۔ لہذا ان باتوں کو ملحوظ رکھنا اپنی واقفیت اور تجربے کے

موافق رائے قائم کرتا ہے اور اوپر التفات نکرنا اس امر کے خلاف ہے۔

خاتمہ

جو کچھہ اخیر باب مین بیان ہوا ہمکو اسبات پر مائل کرتا ہے کہ اس مختصر زندگی پر جس مین ہم ایسے سرتاپا مصروف ہین اس طرح پر نظر کرین کہ وہ کسی نظام سے جو بہت زیادہ وسیع ہے کسی نہ کسی طرحکا علاقہ رکہتی ہے۔ یہ بات کہ جس عالم بے پایان مین ہم پیدا کئے گئے ہین آیا اوسکے بعید تر حصون سے ہم کسی طرح کا علاقہ رکھتے ہین یا نہین مطلقاً مشتبہ ہے۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ سلسلۂ معاملات جو ہمارے دیکھنے مین آتا ہے وہ زمانہ ماضی اور حال اور مستقبل کے کسی ایسے معاملات سے جو ہمارے دیکھنے مین نہین آتے متعلق ہے۔ پس گویا ہم ایک نظام کے درمیان جو محدود نہین بلکہ ترقی پذیر اور ہر طرح فہم سے باہر ہے یعنی باعتبار گذشتہ وحال واستقبال کے بطریق مساوی بعید از فہم ہے پیدا کئے گئے ہین۔ اور اس نظام مین لامحالہ کوئی نہ کوئی بات اوسیقدر حیرت انگیز ہوگی جسقدر کوئی بات امور دینیہ مین سے نظام دین مین پائی جاتی ہے۔ اور کیا کوئی شخص جسکے حواس درست ہون کہے گا کہ اس جہان کا بغیر ایک موجد اور حاکم مدبر کے پیدا ہونا اور اس طرح جاری رہنا بہ نسبت اسکے کہ جہان کا وجود ایسے موجد اور حاکم کے وسیلے سے ظہور مین آیا زیادہ آسانی سے فہم مین آتا ہے یا بہ تقدیر تسلیم کرنے وجود ایک حاکم مدبر کے یہ کہے گا کہ کوئی اور آئین حکومت ہے جو نسبت اسکے جسکو ہم عادلہ کہتے ہین زیادہ تر طبیعی ہے

اور زیادہ تر آسانی سے فہم مین آسکتا ہے۔ حق تو یہ ہے کہ عالم کے ایک موجد
اور حاکم مدبر کا وجود تسلیم کئے بغیر کچھہ بیان نہین ہوسکتا کہ یہ عالم یا مخصوص وہ حصہ جس سے
ہم تعلق رکھتے ہین کیونکر وجود مین آیا اور کیونکر اوسکا سلسلہ اس طرح پر جاری ہے اور
علی ہذاالقیاس ایک حاکم عادل کا وجود تسلیم نکرنے کی صورت مین نہ تو عالم کے پیدا
کرنے کی علت عام کا اور نہ منشا کا جو اوس سے مدّ نظر رکھا گیا ہے کچھہ بیان ہوسکتا
ہے۔ طبیعت عالم کے ایک موجد مدبّر اور اس جہان کے ایک حاکم طبیعی کا ہونا
ایک اصول ہے جو اس رسالہ مین اسطور پر مسلم مانا گیا ہے کہ گویا وہ ثابت ہے اور
لوگ اوس سے عموماً واقف اور اوسکے اثبات کے قائل ہین۔ طبیعت عالم کے ایک
موجد مدبّر کا تصور ہی جو علل غائیہ مختلفہ سے ثابت ہوا ارادت اور خاصہ پر دلالت
کرتا ہے۔ پس جسطرح سے کہ ہماری کل فطرت یعنی وہ فطرت جو اوسنے ہمین عطا
کی ہے ہمکو اس نتیجے کیطرف لے جاتی ہے کہ اوسکی ارادت اور اوسکا خاصہ نیکی
اور عدل اور خوبی سے موصوف ہے اسی طرح سے ہمارے وہم وگمان مین بھی نہین آتا
کہ سوا اسکے اوسکا اور کیا ارادہ اور خاصہ ہوسکتا ہے۔ بہرحال بوجہ اپنی اس ارادت
اور خاصے کے جو کچھہ کہ وہ ہو اوسنے اس عالم کو ایسا بنایا اور اوسکے سلسلے کو موافق
اوس طریقے کے اور طریقون پر ترجیح دیکے جاری رکھتا ہے اور ہمارے اور
جمیع ذی حیات کے لئے اوس مین کوئی خدمت اور حصہ معین کیا ہے۔ مخلوقات
غیر ذی عقل اپنی خدمت بجالاتے ہین اور بغیر کسی طرح کا خیال کئے سکھہ اور دکھہ
سے جو اونکے لئے مقرر کیا گیا ہے سکھی اور دکھی ہوتے ہین مگر مخلوقات کا
جو زیور عقل سے مزیّن ہین گا ہے ان باتون پر بلا فکر کئے رہ سکنا محال معلوم

ہوتا ہو اگر اسبات پر کہ ہم کہان سے آتے ہین فکر نکرین تاہم اسپر کہ ہم کہان جاتے ہین ضرور فکر کرینگے اور اسپر کہ انجام کار اس نظام مخفی کا جسمین ہم اپنے تئین پاتے ہین دیکھتے کیا بھید نکلیگا اور اُس سے کیا ظہور مین آویگا ایسا نظام جسپر ہمارا از حد نفع و نقصان یقیناً موقوف ہے اور جسپر ممکن ہے کہ ہمارا نفع و نقصان فہم کی رسائی سے بھی زیادہ موقوف ہو - کیونکہ یہ نتیجہ نکالنا کہ ہم مرنے پر نیست ہو جاینگے بہت سی باتون سے صریحاً غیر معقول ثابت ہوتا ہے - تشبیہات مخصوصہ سے صاف صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے نفس کا دوسرے عالم مین زندہ رہنا محل تعجب نہین ہے - اور اس سے کہ ہم فی الحال ذی حیات ہین ظن غالب ہوتا ہے کہ ہم ایسے ہی قائم رہینگے جب تک کہ کوئی وجہ قطعی اس امر کے خیال کی مخالف (ازروے عقل اور تشبیہ عالم کے تو کوئی پائی نہین جاتی) کہ موت ہماری ہلاکت کا باعث ہوگی - اس طرح کا یقین گو کیسی ہی وجہ معقول پہ مبنی کیون نہو ہرگز مسرت کا باعث ہو نہین سکتا - مگر حق تو یہ ہے کہ سواے کسی ایسے خیال کے کہ ہمارے اجسام کثیفہ ہمارے عین تصور کئے جاوین (اور یہ امر تجربے کے خلاف ہے) اس یقین کی کوئی اور وجہ پائی نہین جاتی - تجربے سے بھی ہمکو اس امر کی نادانی بخوبی واضح ہوتی ہے کہ جسم اور فاعل ذی حیات کے ایک دوسرے سے متاثر ہونے سے یہ نتیجہ نکالا جاے کہ جسم کا تحلیل ہونا فاعل ذی حیات کی ہلاکت ہے - اور انکے ایک دوسرے پر تاثیر نکرنے کے عجیب و غریب نظائر ہین جو نتیجہ برعکس کی طرف لے جاتے ہین - پس ازروے عقل جس قیاس پر ہمکو چلنا چاہئے وہ یہ ہے کہ ہمارا نفس حتی موت کے بعد قائم رہیگا - اور کسی قیاس دیگر بر آئین زندگی

باب اول

معین کرنا یا عمل کرنا نہایت غیر معقول معلوم ہوتا ہے - چونکہ ہم دیکھتے ہین کہ عالم
کا نظام ایسا ہے کہ اوس مین تکلیف کا موقع ہے اور نیز خوشی پیدا ہوتی ہے اور
ہم تجربہ کرتے ہین کہ ہم کسی قدر دونون مین شریک ہین اور چونکہ ہم خواہی نخواہی
جانتے ہین کہ ہم اعلیٰ درجہ کی تکلیف اور خوشی کی لیاقت رکھتے ہین پس غیر فانی
ہونے کی کل توقع خواہ زیادہ یقینی ہو یا کم ہماری امید اور بیم کے لیئے وسعت
لاانتہا پیدا کرتی ہے - اور علاوہ بران اس یقین کے خلاف کوئی ظن نہین ہے باب دوم
کہ ہمارا آئیندہ کا نفع یا ضرر ہمارے حال کی چال وچلن پر موقوف ہے کیونکہ ہم دیکھتے
ہین کہ ہمارے حال کے نفع یا ضرر کی یہی صورت ہے اور راحت اور رنج جو ہمارے
افعال سے بالطبع ملحق ہین اکثر اوقات بعد ارتکاب اون افعال کے جن سے وے
فرداً فرداً ملحق ہین اور بعد منقضی ہونے زمانۂ بعید کے ظہور مین آتے ہین - پس
اگر باوجود غور اور فکر کے یہ بات مشتبہ رہتی کہ آیا طبیعت عالم کے موجد کا اپنی
مخلوقات کو راحت ورنج دینے مین اونکے افعال پر لحاظ کرنا قرین قیاس ہے
یا نہین تاہم جبکہ ہم تجربے سے معلوم کرلیتے ہین کہ وہ ایسا لحاظ کرتا ہے تو کل
معاملات کی فہمید جو اوسنے ہمین عطا فرمائی ہے ہمکو بغیر کسی استفسار دقیق کے
معاً اور صاف صاف اس خیال کی طرف مائل کرتی ہے کہ ممکن ہے بلکہ ضرور ہے
کہ اوسنے افعال حسنہ سے بالخصوص راحت اور قبیحہ سے رنج ملحق کیا ہے ویا اس
خیال کی طرف کہ وہ ہیئت مجموعی کی نظر سے اونکو جو نیکی کرتے ہین جزا
اور اونکو جو بدی کرتے ہین سزا دیگا - اور امر مذکور کی جہان کے باب سوم
نظام سے تائید کرنے کے لیئے یہ کہا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ

جسکے ماتحت ہم اپنے آپکو تجربے سے پاتے ہین کسی طرح کی حکومت عادلہ پر
بالضرورت دلالت کرتی ہے اور یہ کہ افعال حسنہ اور قبیحہ کی فی الحال نہ صرف اس
لحاظ سے کہ مشارکت انسانی کے لئے مفید یا مضر ہین بلکہ نیز بلحاظ نفس نیکی
اور بدی کے بالطبع جزا و سزا دیجاتی ہے اور یہ کہ حقیقت[له] شے اسبات کی
مقتضی ہے کہ افعال کی زیادہ تر جزا و سزا دی جاوے بہ نسبت اوسکے کہ
فی الحال دیجاتی ہے اور اگرچہ یہ اعلیٰ مرتبے کی عدالت قاسمہ جسکی طرف عالم کی
طبیعت اس طرح اشارہ کرتی اور لے جاتی ہے ایک زمانہ تک عمل مین آنے
سے باز رکھی گئی ہے تاہم یہ امر اون تعرضات کے باعث ہے جو اس دنیا
کی حالت سے اوس عدالت کے عارض حال ہوتے ہین اور بذاتہ عارضی ہین اور
جس طرح یہ باتین پروردگار کے اہتمام طبیعی مین نیکی کے حق مین دیکھنے مین آتی
ہین اسی طرح اونکے مقابلہ مین بدی کی طرف سے کچھ کہا نہین جاسکتا۔ پس
ایک نظام حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر ہے علانیہ قائم اور کسیقدر جاری
ہے اور جبکہ اس امر پر اور نیکی اور بدی کے میلان ذاتی پر کماحقہ لحاظ کیا جاتا ہے
تو یہ خیال بالطبع پیدا ہوتا ہے کہ وہ نظام کسی حالت آئندہ مین کامل ہوتا جائیگا
اور ہر شخص اسمین اپنے اعمال کے موافق عوض پائیگا۔ اور اگر یہ امر اسطرح ہی ہو تو حق تعالیٰ کی حکومت
عادلہ کے ماتحت ہماری آئندہ کی بہبودی عام باوجود اوسکے حاصل کرنیکی مشکلات اور کھونیکے خطرات
کے جو اس انتظام سے پیدا ہون ہمارے اطوار و کردار پر موقوف رکھی گئی ہے
بعینہ اوسی طریقے پر جیسا ماتحت اوسکی حکومت طبیعیہ کے ہماری دنیوی بہبودی
باوجود اوسی قسم کی مشکلات اور خطرات کے ہمارے اطوار و کردار پر موقوف

[له] یعنی ہماری حقیقت کے بہ نسبت ...

باب چہارم

رکھی گئی ہے۔ کیونکہ ہماری اوراس دنیا کی جس مین ہم بستے ہین ترکیب خلقی کے لحاظ سے ہماری حفاظت خود ہمکو بالطبع تفویض کی گئی ہے یعنی ہمارا رویہ اور ہماری بہبودی خود ہمارے اوپر چھوڑ دی گئی ہے۔ اور عالم کی اوسی ترکیب خلقی سے (مخصوص جبکہ وہ اوس سلسلۂ معاملات سے جو انسان کے باعث ہین شامل ہو) ہمارے اس امانت مین خیانت کرنے اوراس بہبودی کے کھونے اور اوس مین غفلت کرنے اور اپنے آپکو مصیبت اور تباہی مین مبتلا کرنے کے اسباب تحریص پیدا ہوتے ہین۔ اوران ہی اسباب تحریص کے باعث ایسی روش جس سے ہماری دنیوی بہبودی حاصل ہو اختیار کرنے کی مشکلات اور ایسی روش جس سے اوس مین ناکامیاب ہون اختیار کرنے کا خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ایسا قیاس کرنے مین کہ اوس سعادت حقیقی اور آخروی کی نسبت جو دین پیش کرتا ہے ممکن ہے کہ اسی قسم کی مشکل اور خطرہ ہو کوئی بات قابل بے اعتباری کے نہین ہے۔ فی الحقیقت اس امر کے وجوہ کا کلیۃً سمجھنا کہ ہمارا ایسی حالت مین پیدا کیا جانا کیونکر ہوا ضرور ہماری فہمید سے باہر ہوگا۔ مگر موافق دین کی تعلیم کے امر مذکور کی وجہ کسیقدر دریافت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت کے ماتحت جو خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے خاصہ نکوئی و اتقا حالت آئندہ کے لئے جو ایک حالت امن اور مسرت کی ہوگی ضرور لیاقت لازمی ہوگا جسطرح کہ اوسکی حکومت طبیعیہ مین کسی نہ کسی خاص طرح کی لیاقتون کی ہر حالت زیست کے لئے ضرورت ہے اور یہ کہ حالت موجودہ سے یہ منشا مدنظر رکھا گیا ہے کہ وہ ہماری ذات مین اوس خاصہ کے ترقی دینے کے لئے ایک مقام تربیت ہو۔ اقبالیہ

غور ہے کہ طبیعت عالم کا یہ منشا اسباب پر لحاظ کرنے سے از بس اعتبار کے لایق
باب پنجم
ہوتا ہے کہ یہ امر صاف ظاہر ہے کہ ہم ہر قسم کی ترقی کے لئے بنائے گئے ہین
اور پروردگار کی یہ ایک تعیین عام ہے کہ ہم اصول عملیہ کی ترقی کرین اور اپنے نفس
مین عادات فعلیہ پیدا کرین تاکہ اوس امر کی لیاقت جسکے ہم بتقدیر مطلقًا ناقابل تھے حاصل
ہو۔ اور کہ خصوصًا زمانہ طفولیت اور شباب سن تمیز کے لئے ایک حالت تربیت بالطبع
معین کیا گیا ہے اور یہ کہ جہان موجود اخلاق کی تہذیب کے لئے بالخصوص لایق
ہے۔ اور از انجا کہ مسئلہ جبر کی بنا پر حکومت عادلہ اور حالت آزمایش کے کل تصور
باب ششم
کی نسبت اعتراضات کئے جاتے ہین لہذا واضح کیا گیا ہے کہ خدا نے ہمکو گویا
تجربے کی شہادت دی ہے کہ جمیع اعتراضات جو اس بنا پر دین کی نسبت کئے
جاتے ہین عبث اور مغالطہ دینے والے ہین۔ اور نیز اوسنے اپنی حکومت طبعیہ
باب ہفتم
مین ہمارے کوتاہ بینی کے جمیع اعتراضات کے جواب پر جو اوسکی حکومت عادلہ
کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہین اشارہ کیا ہے اور اوسنے عمومًا
حکومت عادلہ کو طبیعیہ کی تشبیہ کے ذریعے سے بہتر واضح کیا ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ یہ باتین امور واقعہ سے ہین اور چاہیے کہ عقلا انسان
کو بیدار کرین اور اپنی حالت پر اور اوس بات پر کہ اونکو کیا کرنا مناسب ہے تامل
تمام لحاظ کرنے پر آمادہ کرین۔ اور آدمیون کا آپکو امن و عافیت مین سمجھنا جبکہ
وے بدکار ہی یا اور نہین تو رندانہ بے پروائی مین زندگانی بسر کرتے ہین
(اور اکثر اون مین سے اس مرض مین مبتلا ہین) ایسی بے عقلی کی بات ہے
کہ اگر معاملہ سنجیدہ نہوتا تو قابل تضحیک تھا۔ اور دین کے قابل اعتبار ہونے کا

ثبوت جو تجربے اور امور واقعیہ سے جیسا بیان ہوا حاصل ہوتا ہے عقلاً اس بات کے لئے کافی ہے کہ انسان کو عموماً ہر طرح کی نیکوکاری اور تقوی کے عمل مین زندگانی بسر کرنے پر آمادہ کرے بنظر اس سنجیدہ اندیشے کے گو وہ اندیشہ قدرے شک آمیز ہو کہ طبیعت عالم مین ایک انتظام عادلانہ قائم ہے اور بنا بران عدالت آئندہ ہو گی بالخصوص جب ہم غور کرتے ہین کہ بدی سے اندک فائدہ ہونے مین بھی کسقدر کلام ہے اور اوسکے عمدہ سے عمدہ حظائظ و فوائد کیسے لاریب قلیل اور بے ثبات ہین اور اگر زیادہ سے زیادہ باقی رہین تو بھی اونکی مفارقت کسقدر جلد متصور ہے۔ کیونکہ جسطرح عقل کی رو سے اسبات کے دریافت کرنے مین کہ کس شے کی پیروی اور کس سے پرہیز کرنا چاہئے محض قوت شہوانیہ کی تحریک سے کسی شے کی نسبت تحریص کئے جانے کو اس بحث مین کچھہ دخل نہین ہوتا ویسا ہی بدی پر راغب کرنے کے اسباب جو حظ اور فائدہ قلیلہ اور مشتبہ اور چندروزہ کی امیدون سے پیدا ہوتے ہین درحقیقت ایسے ناچیز ہین کہ اگر عقل کی نظر سے دیکھا جائے تو قریب قریب ہیچ معلوم ہوتے ہین اور دین کی عظمت کے مقابلہ مین تو وہ پاسنگ مین بھی نہین سماتے بلکہ کالعدم ہو جاتے ہین۔ بدکاری مین زندگی بسر کرنے کی نسبت قوت شہوانیہ کا عذر ہو سکتا ہے مگر وہ اوسکی وجہ نہین ہو سکتی۔ اور کہ یہ عذر کیسا پوچ ہے اسبات پر لحاظ کرنے سے عیان ہوتا ہے کہ ہم ایسی حالت مین پیدا کئے گئے ہین جس مین اپنے قوائے شہوانیہ کے انقیاد کا خواہ نخواہ عادی ہونا پڑتا ہے کیونکہ ہمکو اونکے انقیاد کی ضرورت پڑتی ہے اور بلحاظ خیالات دنیویہ کے ہمکو اوسی قسم کے بلکہ اوسیقدر

عظیم قیود گوارا کرنے پڑتے ہین جیسا نیکی اور تقوی معاملات روزمرہ مین طلب کرتے ہین - پس بدی کیطرف سے قوت شہوانیہ پر قادر نہو سکنے کا عذر کرنا عبث ہے کیونکہ یہ کوئی وجہ معقول نہین اور ایک عذر پوچ ہے - لیکن دین کے حق مین اوسکے قبول کیے جانے کے وجوہات ہی اوسکے حقیقی ثبوت ہین اور یہ وجوہات خیر و شر مین ہمارے تمیز کرنے والی طبیعت سے اور نور باطن کی ہدایت سے اور اوس ادراک طبیعی سے جو ہم خدا تعالی کے ایک حاکم نیکوکار اور داور اعظم ہونے کا رکھتے ہین حاصل ہوتے ہین - اور یہ طبیعت اور نور باطن اور ادراک ہمکو اوسیکی طرف سے عطا ہوتے ہین - علاوہ اسکے انجیل کے ذریعہ سے زندگی اور بقا کا واضح ہونا اور آسمان سے خدا کے قہر کا الشان کی ہرطرح کی ناخداترسی اور ناراستی کے خلاف ظاہر ہونا ہدایات عظیمہ کی تائید کرتا ہے -

تمت

قطعهٔ تاریخ از نتایج افکار صاحب عالی وقار جناب مسٹر طامس ولیم بیل صاحب مؤلف نسخهٔ مفتاح التواریخ متخلص به طامس

چون به تمامی رسید نسخهٔ تحقیق حق	به سن عیسوی گشت دلم بیقرار
سعدی شیراز را گفتم ای عالی مقام	مصرع تاریخ گوی همچو دُرِ شاهوار
بی بخیه و بی غیر گفت از سر خیر و صواب	هر ورقی و دفتر معرفتِ کردگار

وله

گشته چون این نسخهٔ مرغوب روح افزا تمام	هر که خواندش شگفته در وجد و در حال آمده
سال اتمامش چو جستم این ندا آمد ز آسمان	یکهزار هشت صد و هشتاد و صد سال آمده
صوری و هم معنوی خوان سال اتمام ای حبیب	صوری هجری معنوی اش عیسوی سال آمده

قطعهٔ تاریخ از مولوی گلزار علی صاحب بهرت پوری مرحوم

چو ولیم فرزانه و هوشمند	عقیل و فهیم و ادیب و لبیب
نمود از رهِ فقر فرزانگی	مترجم کتابی عجیب و غریب
مضامین مغلق بفهم کسان	ز الفاظِ آسان او بس قریب
پی دفع امراض جهل و سفه	بسی طرفه معجون ز مشفق طبیب
درین فکر بودم که تاریخ او	بطرز عجیبم بگردد نصیب
که از غیب در زد و سر و شم بگوش	نهفته ندای نکو کای منیب
تو ای ریب خوش بهر سالش بخوان	خوشا ترجمه ده کتابی عجیب